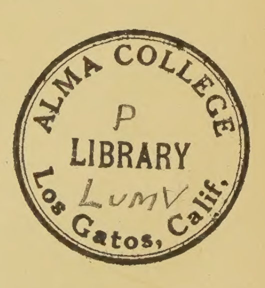
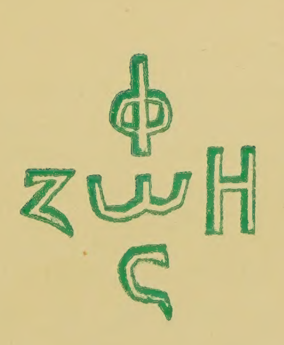
LVMIERE ET VIE

De l'existence de Dieu





BIMESTRIEL 14 MARS 1954

no. 14
1954

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent soit de Décembre 1952, soit de Juin 1953, soit de Janvier 1954.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Claude Boismard, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... (exclusivité à notre dépositaire : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant : Periodica, Inc. 4234, de la Roche, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— La première année est épuisée.

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs (à l'étranger, selon le cours du change).

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »
SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XIV MARS 1954

CHRONIQUES

LIVRES

Problème de Dieu

Les deux derniers cahiers de Lumière et Vie *n'ont été en définitive qu'une enquête sur la situation religieuse de notre époque. Ayant constaté qu'à côté des religions encore en expansion, comme le Christianisme et l'Islam, se mouvait une immense masse d'hommes vivant sans regard vers le Ciel, dans un athéisme pratique ou absolu, nous avons essayé de déterminer quelques-unes des causes de ce phénomène.*

Ce n'était là qu'un travail descriptif. Une question, en effet, monte immédiatement à l'esprit : ces hommes détachés de toute religion, sans contact avec l'une d'entre elles, sont-ils obligatoirement voués à l'athéisme ? Ne peuvent-ils, par eux-mêmes, sous une forme quelconque, arriver à la connaissance de l'existence de Dieu ? La question est classique. Elle a été de tous temps un objet d'enseignements et aussi de contestations. Mais elle prend une acuité bien plus grande lorsque les religions organisées s'effacent, et que l'homme reste sans lien personnel ou social avec Dieu, lorsqu'il se trouve vraiment seul.

Notre propos dans ce cahier est d'aborder ce problème. Il n'est point de s'occuper des religions autres

que le Christianisme, ni de savoir comment elles sont nées, quel est leur dynamisme spirituel, ce qu'elles apportent à leurs fidèles. Pour certaines, tel l'Islam, la question de leur rapport avec Israël et le Christianisme se poserait dès l'abord. D'autre part, les attitudes chrétiennes sur la connaissance naturelle de Dieu ont varié au cours des âges et les réponses données ont été fort diverses. Mais c'est là un gigantesque problème.

Il n'est point de notre propos non plus de rechercher les origines possibles de l'idée de Dieu dans l'humanité, ni si cette idée relève de la « pensée logique » ou de la « pensée mythique ». Il ne s'agit point de discuter des restes d'une révélation primitive, ou d'une découverte spontanée, ou d'une divinisation des forces de la nature ou de quelque autre processus. Les théories, en effet, sont nombreuses ; la sociologie en regorge. En fait, elles expliquent fort peu. Comment se fait-il qu'aussi haut que nous remontions dans l'histoire du genre humain, nous nous trouvions en face de phénomènes religieux ? Ils sont certes imparfaits, impurs, ébauches plutôt qu'authentiques réalisations. Ils vont de pair avec des idées très élémentaires sur le sort de l'homme après la mort. Mais malgré leur primitivisme, leur barbarie, ils sont et la question reste sans solution.

Le problème, que nous posons, a son point de départ dans l'expérience contemporaine. Seule la réponse, de par le fait qu'elle atteint la nature humaine, est en quelque sorte extrapolée. En dehors de la

révélation biblique, à laquelle beaucoup n'ont point accès, l'homme possède-t-il en lui-même la capacité d'arriver à la connaissance de l'existence de Dieu ? Nous ne disons pas connaissance de : « ce que Dieu est », mais connaissance que « Dieu est ». Les caricatures de Dieu sont et restent des caricatures ; bien souvent d'ailleurs dans l'ordre de la représentation. La tendance profonde des volontés est ordinairement très au dessus des formulations de l'intelligence.

Or l'Eglise, détentrice de la révélation du Dieu unique, Père, Fils et Esprit, seul témoin de Dieu dans notre monde occidental, a sur ce point une doctrine. Elle sait en effet que tous les hommes de tous les temps sont appelés au salut. Elle a en même temps conscience de sa durée limitée dans le cours des âges, conscience de son extension non moins limitée. L'humanité a vécu longtemps sans elle ; aujourd'hui même une grande partie l'ignore totalement. Par révélation et aussi par sa longue expérience, elle sait de quelle pâte ces hommes sont faits ; elle les connaît pécheurs ; mais elle sait aussi que le péché n'a pas détruit l'image de Dieu imprimée en eux par la Création. Cette image de Dieu-Esprit, que l'on doit adorer en esprit, reste inscrite au plus profond des cœurs humains. L'Eglise a confiance dans l'intelligence et dans le cœur de l'homme. Elle croit même tant à l'intelligence et à la raison qu'elle a laissé se créer, bien plus qu'elle a encouragé toute une science, la théologie, qui n'est autre que l'exercice de la raison essayant de rendre compte du message révélé.

Cette doctrine, longtemps à l'état vécu dans

l'Eglise, a été définie solennellement au Concile du Vatican. L'occasion, une fois encore, vint d'erreurs. La proclamation est fort claire : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu de façon certaine par la lumière de l'humaine raison à partir des choses créées. »

Aussi avons-nous pensé qu'après avoir séparé, opposé ce que nous appelons « connaisansce de foi » et « connaissance naturelle » (P. Corvez), il fallait une étude sérieuse de cette définition vaticane. Monsieur le chanoine Aubert, professeur à l'Université de Louvain, a bien voulu nous donner l'historique de cette définition et son sens exact.

Mais deux textes bibliques, surtout, avaient été à la base de cette doctrine traditionnelle dans l'Eglise. L'un d'entre eux avait même été introduit dans le texte conciliaire. Il fallait donc nous y arrêter. Le passage du Livre de la Sagesse est étudié ici par le R. P. Larcher ; celui de l'Epître aux Romains par M. Feuillet. Ces deux auteurs ont essayé de déterminer la teneur précise de ces passages.

C'est donc d'abord, comme en toute théologie, la pensée de l'Eglise, la pensée des Livres Saints qui a retenu notre attention. Cela est d'ailleurs nécessaire pour orienter la recherche chrétienne. Et c'est effectivement à cette lumière que sont rédigés les articles suivants. Le R. P. Paissac aborde directement les preuves, considérées comme traditionnelles, de l'existence de Dieu. Pour un chrétien elles sont comme une illumination rationnelle de ce qu'il tient par la foi. Et

cela veut dire d'abord qu'il croit Dieu, qu'il croit en Dieu. Sa raison cherche ensuite à rendre compte de sa foi. C'est ce cheminement qui est décrit. Les dites preuves ont été l'objet d'attaques nombreuses, même en chrétienté, aussi l'auteur tente-t-il de montrer à quel plan elles se situent et comment elles gardent valeur pour tout esprit moderne.

L'article suivant est du chanoine Leclercq. A côté des preuves purement rationnelles, il existe d'autres voies ouvertes à l'homme vers cette connaissance. Le « Dieu sensible au cœur » n'est pas un vain mot. La découverte du Dieu vivant, du Dieu avec lequel le dialogue peut commencer, engage autrement l'homme que tout raisonnement.

Certes il faudrait encore montrer comment au cours des âges les philosophes chrétiens ont pensé ce problème de l'existence de Dieu. Les voies imaginées sont nombreuses. Il n'est que d'aller de saint Anselme à Edouard Le Roy. Mais nous ne pouvions songer à allonger indéfiniment ce cahier. Classique, il l'est ; il ne cherche pas, — ce n'est pas notre but —, de solution moderne. Il est encore moins polémique. Il voudrait être surtout, sans le dire dans sa forme, une réponse aux causes actuelles de l'athéisme. Connaître ce que dit sur ce point la foi chrétienne est essentiel ; mais il fallait ensuite montrer comment l'affirmation de foi peut se réaliser en fait dans une vie, comment on peut, droitement, logiquement, échapper à la fois au panthéisme et à l'athéisme.

C'est l'effort suprême de l'homme, perdu sur cette

« petite flammèche » non encore éteinte, dans un coin de l'Univers, que de pouvoir arriver, non seulement à peser les astres et à écrire leur histoire, mais à découvrir celui qui est le Maître de l'Histoire, l'Architecte du Cosmos, Celui qui a voulu avoir avec l'Humanité des relations de Père à Enfant. Suprême dignité de ce microbe humain, lancé dans l'immensité des espaces et du temps que de pouvoir ainsi reconnaître et adorer son Seigneur.

FOI EN DIEU ET CONNAISSANCE NATURELLE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Il est des philosophes, et non des moindres, qui refusent à notre esprit la possibilité de s'élever par lui-même jusqu'à la connaissance de Dieu. Ils ne nient pas toujours, pour autant, que Dieu puisse se manifester, par quelque voie surnaturelle, à la conscience de certains hommes. Cette manifestation, les chrétiens sont de ceux qui se félicitent d'en être bénéficiaires. Ils ont la foi, la foi au Dieu vivant, qui, surtout en la personne du Christ, s'est révélé au monde. Or la foi elle-même leur enseigne que Dieu n'est pas inaccessible aux prises de la simple raison. Voilà donc deux manières pour eux d'atteindre Dieu : la foi divine et la connaissance naturelle. Nous voudrions rappeler ce qu'est la foi en l'existence de Dieu ; puis, ce que la doctrine de foi nous apprend sur nos possibilités naturelles de connaître Dieu ; nous pourrons alors, entre les deux types de connaissance ainsi présentés, esquisser un bref parallèle.

***

Qu'est-ce que la foi surnaturelle en l'existence de Dieu ? C'est une lumière en nous, une conviction inébranlable qu'il y a un Dieu, vrai et vivant. Par la foi en Dieu nous entrons spirituellement dans le mystère de sa vie intime, nous pénétrons dans les profondeurs insondables de l'Etre

divin. Par elle, nous participons à la connaissance dont il se connaît lui-même, à sa vérité et à sa beauté, à sa bonté même, puisqu'on ne peut croire en lui sans l'aimer déjà en quelque manière. Et si notre foi est instruite, nous savons distinguer dans le mystère d'un seul et même Dieu, les trois personnes ineffables.

De ce mystère d'un seul Dieu en trois personnes, de son existence, je suis plus assuré que des évidences de ma raison et de la lumière même de mes yeux. Cela, parce que j'y adhère sous l'effet d'une grâce divine : illumination dans mon intelligence, inspiration dans ma volonté, qui sont en moi le témoignage même et la force de l'esprit de Dieu. Car Dieu a témoigné. Dieu a parlé. Dieu s'est manifesté. Par des signes décisifs, il nous a imposé le sentiment de sa présence, la certitude de son intervention dans notre vie. Un appel intérieur s'est fait entendre. Prévenus du secours divin, nous avons été invités à donner notre assentiment à cette immense réalité mystérieuse qui se révélait à nous. Nous devions croire qu'Il était là, qu'Il se communiquait à nous, nous proposant d'entrer en communion avec Lui. Au centre de son message, quel qu'il fût et quel qu'en fût le mode, il y avait ce fait bouleversant : Dieu lui-même se manifestait. Non pas qu'il se rendît visible : l'homme ne peut le voir ici-bas sans mourir. Mais, dans l'âme, une parole était prononcée, écho souvent d'un témoignage extérieur, et cette parole divine, nous soulevant au-dessus de nous-mêmes, nous transportait jusqu'à Dieu et nous unissait obscurément à sa lumière.

Ce que Dieu voit, ce que nous verrons un jour, à savoir Dieu lui-même, c'est « cela » que nous croyons, c'est Lui, dans le secret de sa divinité, de sa vie absolument propre, incommunicable autrement que par un don gratuit. Nous le croyons sur son témoignage, à cause de sa révélation, appuyés sur la lumière divine qu'il nous infuse, et dont nous savons l'irréfragable autorité. Ainsi rejoignons-nous le Dieu de la révélation primitive, le Dieu des Juifs et des

chrétiens, le Dieu qui, de l'Exode à l'Apocalypse, se nomme lui-même : « Celui qui est ».

Par la foi en Dieu, nous adhérons, au moins implicitement, au contenu total de la Révélation, tel que nous le signifient l'Ecriture et la Tradition, interprétées par le magistère de l'Eglise. Or, cette Révélation n'est pas muette au sujet de nos possibilités naturelles de nous élever, par la connaissance, jusqu'à Dieu.

Le Livre de la *Sagesse*, en particulier, nous parle (13, 1-9) de ces hommes qui, ayant acquis assez de science pour scruter l'univers, n'ont pas été capables de connaître, par les biens visibles, Celui-qui-est. A ses œuvres, ils n'ont pas reconnu l'Artisan. D'avoir ainsi ignoré Dieu, ils ne sont point pardonnables. De n'avoir pas découvert le Maître des créatures, ils sont foncièrement vains, car la grandeur et la beauté de ces créatures font, par analogie, contempler leur auteur.

Le reproche adressé à ces hommes implique qu'ils possédaient le pouvoir réel d'atteindre Dieu à partir des créatures. S'ils ne l'avaient eu en effet, comment leur reprocher de ne l'avoir pas exercé ? Ce pouvoir leur était-il donné comme une grâce, par une lumière surajoutée à leur nature, ou par quelque secours divin, le livre inspiré ne le dit pas. Pas plus qu'il ne dit, d'ailleurs, que c'est par les seules forces de leur raison qu'ils avaient la possibilité de parvenir jusqu'à Dieu. On se défend mal pourtant de la pensée que ce texte de la *Sagesse* veut nous faire entrevoir qu'il est normal, inscrit en quelque sorte dans la nature des choses et de l'esprit, que nous soyons amenés, par le spectacle du monde sensible, à la découverte de son auteur.

Saint Paul ira plus loin dans le sens de cette démarche ascendante. Pour lui (*Romains*, 1, 19-24), les païens ont connu réellement Dieu. Il ne s'agit plus du pouvoir de con-

naître, mais du fait même de la connaissance. Ayant connu le vrai Dieu, ils sont sans excuse, parce qu'ils ne l'ont ni glorifié, ni remercié comme Dieu ; ils l'ont délaissé, au contraire, pour des êtres de mensonge ; ils ont adoré et suivi la créature au lieu du Créateur.

Que les païens aient connu Dieu, il ne faut point s'en étonner. « Depuis la création du monde, en effet, ses œuvres rendent visibles à l'intelligence ses attributs invisibles: puissance éternelle et divinité » (verset 20). Qu'est-ce à dire ? sinon que l'intelligence humaine est capable de découvrir les perfections divines, et donc Dieu lui-même en son existence, par le moyen des œuvres qu'il a faites. L'intelligence dont parle saint Paul, est l'intelligence naturelle de l'homme, considérée dans ses ressources propres, indépendamment de tout apport surnaturel. Tel est, en effet, l'interprétation que donne de ce verset le concile du Vatican.

Ce verset paulinien est invoqué par le Concile, au chapitre II de la Constitution *Dei Filius*, en preuve de sa doctrine sur notre connaissance naturelle de Dieu : « La Sainte Eglise, dit-il, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut-être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses créées ; car, *depuis la création du monde...* » Suit le verset 20, dont le sens authentique se trouve ainsi déterminé par autorité conciliaire. Cette autorité est infaillible quand elle s'exprime dans un chapitre de Constitution dogmatique. Il est donc certain désormais que, dans ce verset célèbre, saint Paul, parlant au nom de Dieu, nous a enseigné la possibilité, pour la raison humaine, livrée à ses propres lumières, d'atteindre à l'existence de Dieu.

Il faut même aller plus loin encore. La possibilité en question est définie comme un dogme de foi catholique, dans le canon I, qui est joint à notre chapitre : « Si quel-

qu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses créées, qu'il soit anathème. » Dénier ce pouvoir à la raison est donc une hérésie.

Remarquons que ce qui est formellement défini dans ce canon, c'est le pouvoir naturel que nous avons de connaître, à partir des créatures, le vrai Dieu. Ce vrai Dieu est celui que décrit la *Sagesse*, et qu'elle désigne par les attributs rapportés ici en apposition. Mais le Concile n'a pas eu l'intention de proclamer comme vérité de foi, et sous anathème, que ces attributs eux-mêmes : Créateur, Seigneur, etc., pouvaient être atteints par la raison, laissée à ses seules lumières.

Par le mot « raison », le Concile entend notre capacité naturelle de connaître la vérité. Il n'a pas voulu affirmer que la raison connaît effectivement l'existence de Dieu. Comme le faisait observer une note de la Commission prosynodale, il ne s'agit pas d'une question de fait ; on ne parle pas de l'exercice de la raison. Ce qui est en cause, c'est le pouvoir même de cette raison. On ne dit pas qu'il ne saurait se rencontrer d'homme adulte qui ignore Dieu invinciblement, mais seulement, que la manifestation objective de Dieu par les créatures s'adapte à la structure de la raison humaine, et que celle-ci, en vertu de cette manifestation, est capable de connaître Dieu.

Le pouvoir de la raison que vise la définition dogmatique est celui qui appartient à la nature humaine en général, abstraction faite des conditions dans lesquelles a pu se trouver l'humanité, ou tel individu en particulier. Que ce pouvoir n'existe en tel homme que d'une manière radicale, et empêchée, n'affecte donc en rien la force de la proposition définie.

Le moyen de s'élever jusqu'à Dieu, ce sont les créa-

tures, « les vestiges de Dieu imprimés en toute créature, et aussi dans l'âme », comme disait, au Concile, le rapporteur de la Députation de la foi. Cette détermination de la vérité de foi, formulée déjà dans le chapitre II, si elle n'est pas proprement définie, présente, au moins, le caractère d'un enseignement certain.

La première erreur condamnée par le Concile est le traditionalisme, qui n'admet d'autre moyen de connaître Dieu que la Révélation, ou un enseignement positif reçu par tradition. La seconde est celle des « premiers partisans du kantisme en Allemagne, affirmant que l'existence de Dieu ne peut être « prouvée avec une entière certitude ».

Les enseignements du Concile du Vatican ont été interprétés avec autorité dans un document très connu, le serment antimoderniste, imposé par Pie X. « J'admets fermement, y lit-on, toutes les vérités qui ont été définies, affirmées et déclarées par le magistère infaillible de l'Eglise... Et tout d'abord, je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, et même en ce sens démontré, par la lumière naturelle de la raison, au moyen des êtres qu'il a faits, c'est-à-dire par les œuvres visibles de la création, comme la cause est connue et se démontre par ses effets ». Il est donc théologiquement certain que Dieu, en tant que principe et fin de toutes choses, peut être connu par la raison. Cette certitude est même celle que donne la foi divine, non la foi définie solennellement par le magistère extraordinaire, mais celle qui s'affirme dans un acte introduit par des mots comme : « je professe », ou leur équivalent : « je crois d'une foi ferme ».

Le Serment a retenu le mot *démontré*, que le Concile avait expressément exclu, pour la raison qu'il évoquait un sens trop fort : celui d'un type de démonstration propre aux disciplines scientifiques ou au raisonnement philosophique, quand celui-ci procède de la cause à l'effet ou de

l'essence à la propriété. La « démonstration » dont il s'agit ici est celle qui remonte de l'effet à la cause, et qu'on appelle plus souvent *preuve*. C'est une connaissance raisonnée, prenant son point de départ dans l'expérience et fondée sur des principes évidents. Cette démarche est contraignante pour l'esprit. Elle aboutit, non pas à une certitude purement « subjective », mais a un jugement d'une structure objective, et donc d'une portée universelle, communicable.

Ainsi se trouve écartée l'interprétation des termes du Concile qui faisait, de l'existence de Dieu, un postulat de la raison pratique, une supposition pratiquement nécessaire, basée sur l'absence d'harmonie ici-bas entre la vertu et le bonheur, et dont la certitude de foi morale était subjectivement, mais non objectivement, suffisante.

L'encyclique *Humani Generis* affirme de nouveau, que « la raison humaine peut, sans le secours de la Révélation et de la grâce divine, démontrer, par des arguments tirés des choses créées, l'existence d'un Dieu unique et personnel » : ces choses créées comprenant, dans leur extension, les réalités sensibles, les œuvres *visibles* que mentionne le serment.

La démonstration savante de l'existence de Dieu n'est évidemment pas accessible à tous. Mais l'intelligence spontanée ne s'en élève pas moins, par un raisonnement quasi immédiat, par une inférence causale très simple, jusqu'au principe premier de toutes choses. Cette connaissance peut demeurer vague ; elle est pourtant vraie et certaine. Le monde extérieur « raconte la gloire de Dieu ». L'expérience morale la plus élémentaire présuppose quelque lumière sur Dieu. Quiconque est capable de distinguer le bien du mal atteint Dieu, au moins confusément, comme fondement et source de la loi naturelle. L'athéisme qui consiste, pour un adulte, à être privé, sans qu'il y ait de sa faute, de toute

connaissance de Dieu semble donc devoir être rare. Mais cette pensée de Dieu n'étant pas une évidence immédiate, comme un premier principe de la raison, peut s'oblitérer dans la conscience, et même disparaître à la longue, malgré sa ténacité. Cela peut venir d'une défaillance morale, de la mauvaise foi. Si la volonté reste droite, il est difficile de croire que les idées fausses, les systèmes philosophiques erronés dont on a subi l'influence, puissent détruire réellement le jugement d'existence porté sur Dieu par la raison naturelle. On peut être athée dans sa pensée réfléchie, parce qu'on est incapable de saisir la valeur des preuves ; on peut rejeter de son esprit l'idée qu'on vous présente de Dieu, parce que cette idée est caricature ; il n'est pas dit, pour autant, que le vrai Dieu, sous une expression peut-être déconcertante, a cessé d'habiter la conscience du négateur.

Il nous reste à souligner quelques-uns des traits majeurs qui distinguent irréductiblement la foi en Dieu de la connaissance naturelle de Dieu.

La différence la plus essentielle réside en ce que la foi ne fait pas voir, tandis que la connaissance naturelle implique une certaine évidence. Assurément, pour croire divinement en l'existence de Dieu, le croyant doit voir en quelque manière qu'il est raisonnable de croire — sinon sa croyance ne serait que crédulité —, mais sa foi ne lui montre pas à découvert ce qu'il admet comme vrai. Non pas que le mystère de Dieu lui soit inintelligible. Il est, au contraire, extrêmement lumineux, par analogie avec ce que sa raison connaît déjà, par son harmonie avec l'ensemble des vérités révélées, par la signification qu'il donne à la destinée humaine. Mais si intenses que puissent devenir sa lumière et sa puissance d'éclairement, le mystère du Dieu de la Révélation n'apparaît pas en lui-même. On y adhère parce que Dieu a attesté son existence. Cette existence est irrécusable, mais sa vérité intime, son visage propre ne se manifeste pas. La foi n'est jamais vision ; son objet reste

toujours à distance. Aussi faut-il, pour fixer l'intelligence dans l'adhésion à ce qu'elle ne voit pas, que la volonté intervienne, au nom du bien que représente pour l'homme une connaissance certaine et précieuse. Mais, si enrichie et ennoblie qu'elle soit par la foi, l'intelligence du croyant n'est pas pleinement satisfaite ; elle ne se repose pas dans la vérité, perçue directement en sa structure originale. De là vient, pour une part, la difficulté de l'acte de foi en Dieu, comme d'ailleurs son mérite.

Il en va autrement de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu. Certes, nous ne voyons pas l'essence de Dieu, comme le pensaient les ontologistes. Pas davantage n'avons-nous de lui, à l'occasion du spectacle du monde, une idée immédiate. Mais, remontant par le raisonnement des effets à la cause, nous concluons à son existence. Ce jugement d'existence nous fait voir que Dieu est.

C'est un jugement dérivé, médiat ; nous voyons sa vérité dans la vérité de principes évidents par eux-mêmes. Car les créatures, envisagées à différents points de vue ontologiques, postulent une réalité première à défaut de laquelle leur consistance et leur intelligibilité ne se comprendraient pas. Ainsi l'esprit « se rend compte » que Dieu existe, et répond à l'exigence d'un monde qui ne peut exister lui-même sans fondement et sans origine. Le savoir métaphysique, qui culmine dans la connaissance de Dieu, n'a rien à voir avec ce dont nous sommes assurés par le témoignage. Son type de structure est absolument différent. Ce n'est, en aucune façon une croyance, et si parfois on le nomme ainsi, c'est seulement pour marquer que Dieu n'est pas un objet d'appréhension scientifique, au sens moderne du mot, mais une réalité transcendante moins adaptée à nos esprits incarnés. Cette « croyance » exclut, de droit, le doute de la raison spontanée ou réflechie : la connaissance naturelle portant sur Dieu est, de soi, incassable.

Voir, ou savoir, est certes plus parfait que croire ; mais

la vérité surnaturelle qui se livre à la foi vaut tellement plus que ce que la raison peut connaître de Dieu !

Cette deuxième différence, tirée de l'objet, est précisément celle que nous avons à rappeler maintenant. Bien qu'il s'agisse, dans les deux cas, du même Dieu, de la même existence de Dieu, ce n'est pas selon le même aspect que nous l'appréhendons, puisque ce n'est pas par la même démarche, ni dans la même lumière. L'Etre divin saisi par la foi contient virtuellement tous les mystères, proprement surnaturels, de la Sainte Trinité. C'est en tant que tel qu'il est affirmé existant par la foi : son existence est une réalité qualifiée, qui dépasse toute exigence et toute ressource d'une nature créée quelconque. Dieu, envisagé dans son être intime, est le Transcendant absolu, auquel nulle raison ne peut se hausser, même après que révélation en a été faite.

Quant à l'existence que notre raison démontre, elle est toute « naturelle », dans son élévation même au-dessus de la nature créée. Le Dieu des philosophes n'apparaît que dans la perspective des êtres du monde. Il n'est « vu » que pour autant que ces êtres parlent de lui, comme principe et fin de ce qu'ils sont. Tout le mystère profond de la divinité reste en dehors des aspects de Dieu que la création nous révèle. Ces aspects, et celui de l'existence en particulier, demeurent liés analogiquement aux perfections créées : Dieu n'existe, pour la raison, qu'en tant que le monde l'exige et dans la mesure où il l'exige.

Nos deux modes de connaissance de Dieu sont parfaitement compatibles dans une même conscience. Je ne puis voir l'objet même que je crois : foi et vision s'opposent, nous l'avons dit. Et inversement, ce que je vois par preuve, je ne puis le croire. Mais cela n'est vrai que s'il s'agit d'un même objet, rigoureusement identique, en tant même qu'objet. Or le Dieu de la foi, en son Etre même, nous

transporte infiniment au-dessus du Dieu de la raison. Je *vois* ce dernier, je vois qu'il existe, mais je *crois* tout ce qu'il m'a révélé de son être intime, et que ma raison ne peut même soupçonner.

Un autre caractère important de la foi consiste en sa liberté. Personne n'est obligé de croire, en ce sens que l'on peut toujours se dérober à l'invitation et au commandement de Dieu. Et cela, parce que dans la foi, on ne voit pas. S'il est vrai que c'est librement que j'ai pu décider d'appliquer mon esprit à une démonstration philosophique, je ne suis plus libre d'adhérer, ou de refuser mon assentiment, à une conclusion qui m'apparaît clairement dans la lumière des principes. Ainsi en va-t-il de la connaissance naturelle de Dieu. Mais, dans la connaissance surnaturelle, mon intelligence n'étant pas investie, contrainte, par la vérité, je puis volontairement me détourner de ce que j'ai pourtant reconnu comme vrai. La valeur de cette connaissance, et même de ce qu'elle promet, m'apparaît comme un bien limité. A tout ce qui est limité, la liberté peut dire non.

Quoi qu'il en soit des apparences, la foi est plus certaine, et plus ferme dans son adhésion, que toute notre science de Dieu. Cette dernière se fonde sur la solidité de la raison ; et on touche là, il est vrai, à un absolu. Mais la lumière de Dieu, la participation surnaturelle à sa vérité, est encore plus stabilisante. L'expérience psychologique elle-même, du moins quand la foi est vive, ne dément point la prévalence que celle-ci revendique dans la certitude. Il faut remarquer, d'ailleurs, que l'assurance surnaturelle rejaillit en quelque sorte sur le comportement propre de la raison, par une confortation mystérieuse qui ne la fausse ni n'empiète sur ses droits.

Enfin, dernière réflexion, la foi allant par la connaissance, jusqu'au cœur même de Dieu, et nous éclairant sur

notre destin réel et indéclinable, qui est de voir Dieu dans un face à face éternel, l'intérêt qu'elle présente pour nous dépasse à l'infini celui que la raison trouve à s'occuper de Dieu. Même si elle ne débouche pas, comme elle y aspire, dans la charité, la foi implique déjà une douceur et un élan qui lui viennent de la grâce divine ; tandis que la raison, en ses démarches, demeure sèche, froide, et nécessairement superficielle. La raison ne peut introduire une amitié de l'homme avec Dieu. Sa seule lumière ne comporte pas de communion vitale ; Dieu ne se « révèle » pas à la raison. Pour elle, il demeure dans son secret. La foi, au contraire, est le commencement en nous de la vie sans fin, le fondement du salut, la substance des biens que nous espérons. Elle nous ouvre le royaume de la Gloire, où elle se perd, si notre cœur a su se laisser pénétrer de sa lumière, et s'ouvrir lui-même à la charité divine, seul véritable amour de Dieu.

M. Corvez.

LE CONCILE DU VATICAN
ET
LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU

La négation de la possibilité pour la raison humaine d'arriver par ses propres forces à une connaissance certaine de l'existence de Dieu se développa sous deux formes au cours du XIXe siècle, l'agnosticisme et le traditionalisme. L'agnosticisme, qui se présenta d'abord sous la forme du criticisme kantien puis, dans la seconde moitié du siècle, sous la forme positiviste, jugeait la raison humaine incapable d'atteindre des vérités transcendantes, telles que l'existence ou les attributs de Dieu, et considérait dès lors la religion soit comme un postulat de la raison pratique soit comme une chimère qui ne relève que du sentiment. Le traditionalisme, dont Joseph de Maistre fut le précurseur, Bonald le père et Lamennais le héraut[1], déniait lui aussi à la raison individuelle laissée à elle-même la capacité d'atteindre avec certitude les vérités de l'ordre moral et religieux, mais il ajoutait aussitôt que ces vérités, comme toute connaissance certaine d'ailleurs, ont leur origine dans une révélation primitive transmise par la tradition, et que le consentement général du genre humain, ou sens commun, constitue dès lors le critère unique de certitude.

Ce système rencontra la faveur d'un certain nombre de catholiques qui croyaient y trouver une réponse radicale aux objections du rationalisme contre la possibilité d'une révélation surnaturelle, mais il fut condamné par Grégoire XVI

dans l'encyclique *Singulari nos* (1834). Plusieurs penseurs catholiques crurent toutefois pouvoir continuer à en soutenir certaines thèses sous une forme mitigée. Ainsi firent notamment Bonnetty en France, Ubaghs en Belgique (en combinant le traditionalisme avec l'ontologisme), Ventura en Italie : ce dernier, par exemple, affirmait que la connaissance de Dieu et quelques autres vérités fondamentales ne sauraient être découvertes par l'homme sans une révélation transmise de génération en génération par le moyen de la parole, mais que cette connaissance, une fois acquise, pouvait être démontrée, défendue et développée par la raison livrée à ses propres forces ; et il précisait que si la foi *naturelle* à l'enseignement familial et social précède la raison, la raison, par contre, précède la foi *surnaturelle*.

Sous cette forme atténuée, le traditionalisme eut un succès durable parmi les catholiques, en Italie notamment, où l'influence du P. Ventura fut profonde, mais aussi en Allemagne, parmi les adversaires des systèmes semirationalistes groupés autour de Mgr Geissel, en Belgique à l'université de Louvain, en France dans les milieux ultramontains. D'autres philosophes catholiques, cependant, tantôt par fidélité à la tradition scolastique, tantôt sous des influences cartésiennes, dénoncèrent dans ce traditionalisme, même atténué, un dangereux ferment de scepticisme. Des discussions très vives, auxquelles la Compagnie de Jésus prit une part active, se développèrent autour de cette question pendant tout le second tiers du XIXe *siècle*[2].

On comprend dans ces conditions que lorsque Pie IX eut décidé de réunir un concile œcuménique pour déterminer l'enseignement de l'Eglise en face des erreurs modernes, les consulteurs chargés de préparer le travail estimèrent que la question du traditionalisme devait être soumise à l'examen des Pères[3].

L'avant-projet rédigé par le P. Franzelin, professeur au Collège Romain, sous le titre : *De erroribus nonnullis circa Dei cognitionem naturalem et supernaturalem*, traitait en premier lieu du traditionalisme. Lorsque les consulteurs

abordèrent la question, le 6 août 1868[4], ils estimèrent que l'erreur à rejeter pourrait être formulée en ces termes : *Humanam rationem per ea quæ facta sunt non posse ad Dei existentiæ cognitionem pervenire nisi ipsius Dei idea præsupponatur per revelationem et fidem*, et ils tombèrent d'accord sur les principes suivants : il fallait envisager la raison dans son état normal, à un stade suffisant de développement (quelques-uns proposèrent même de parler, plus explicitement, de *ratio humana satis exculta*) ; il fallait distinguer la question de possibilité théorique et la question de fait ; il fallait enfin laisser de côté la question de l'origine du langage. Cinq consulteurs jugèrent qu'il vaudrait peut-être mieux se borner à traiter du traditionalisme dans l'exposé de la doctrine, sans le condamner cependant explicitement dans un canon[5].

L'avant-projet de Franzelin, retravaillé par celui-ci et revu par la commission théologico-dogmatique[6], fut remis aux Pères à leur arrivée à Rome. C'est au début du chapitre II, intitulé *Condemnatio rationalismi*, que se trouvait affirmée, en guise de préliminaire, la possibilité pour la raison humaine d'arriver sans secours surnaturel à la connaissance de Dieu. Cette affirmation était basée non sur des arguments théoriques mais sur le témoignage de deux passages scripturaires, empruntés, l'un au livre de la *Sagesse* (13, 1-9), l'autre à l'*Epitre aux Romains* (1, 19-21) :

Neque dubitandum est, verum Deum naturali ipsius humanæ rationis lumine per ea quæ facta sunt posse cognosci : quandoquidem, testante Spiritu Sancto in libro Sapientiæ, a magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri ; et Paulus Apostolus docet, gentiles in eo esse inexcusabiles, quod cum ex hac naturali manifestatione per creaturas Deum cognovissent, non sicut Deum glorifica-

On ne peut non plus mettre en doute que le vrai Dieu puisse être connu grâce à ses œuvres à la lumière naturelle de cette raison humaine : puisque le Saint Esprit atteste au livre de la *Sagesse* qu'en partant de la grandeur et de la beauté des créatures, leur créateur peut être atteint par la connaissance ; et que l'apôtre saint Paul enseigne que les païens sont inexcusables parce que, alors qu'ils connaissaient Dieu grâce à

verunt aut gratias egerunt, « quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conscpiciuntur »[7].

cette manifestation naturelle par l'intermédiaire des créatures, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni les actions de grâces qui lui reviennent comme Dieu : « Car ce qui peut être connu de Dieu est manifeste parmi eux, Dieu le leur ayant en effet manifesté. Ce qui de lui ne se voit pas peut, depuis la création du monde, être contemplé par l'intelligence grâce à ses œuvres »[7].

Une longue note, annexée au schéma[8], précisait la portée de ce passage :

Dans ce chapitre, qui affirme contre le rationalisme, en ce qui concerne la recherche du vrai et du bien, la dépendance de la raison et de la nature humaine par rapport à la révélation surnaturelle et à l'intervention divine, il a semblé qu'il fallait commencer par l'affirmation de l'enseignement explicite des Saintes Ecritures sur la manifestation naturelle de Dieu par le moyen des créatures et sur la lumière naturelle que possède la raison pour parvenir à connaître Dieu grâce à cet intermédiaire.

Trois choses sont à noter :

1° On suppose évidemment l'usage de la raison.

2° Il ne s'agit pas d'une question *de fait*, à savoir : chaque homme tire-t-il sa première connaissance de Dieu de cette manifestation naturelle ou bien les hommes ne sont-ils pas plutôt poussés à se mettre en quête de Dieu par l'excitation que provoque la révélation qui leur est proposée, et n'apprennent-ils pas son existence par cette révélation elle-même ? Ce dont il s'agit et ce que les Ecritures affirment immédiatement, c'est le *pouvoir* de la raison, c'est-à-dire que la manifestation objective de Dieu par l'intermédiaire des créatures est adaptée à la raison humaine et que celle-ci possède les ressources suffisantes pour *pouvoir* connaître Dieu à partir de cette manifestation (...)

3° Il n'est pas touché ici à la question des conditions nécessaires pour que l'homme parvienne à un usage suffisant de la raison. Toutefois, il n'est pas permis d'affirmer que cet usage de la raison, suffisant pour pouvoir connaître Dieu par l'intermédiaire des créatures, ne peut jamais être obtenu que par une *révélation* (soit immédiate, soit transmise par enseignement) *ayant Dieu pour objet* ; en d'autres termes : d'affirmer que la condition nécessaire pour atteindre un usage suffisamment développé de la raison n'est pas une tradition ou un enseignement quelconque mais très précisément *la transmission d'une révélation portant sur l'existence de Dieu* ; celui, en effet, qui parlerait de la sorte affirmerait par le fait même que la raison humaine n'est pas ainsi constituée qu'elle *puisse parvenir* à la connaissance

de Dieu par le moyen des créatures, mais seulement que la raison, une fois parvenue grâce à la révélation transmise par tradition à la connaissance de Dieu, peut ensuite confirmer cette connaissance et *reconnaître* Dieu également à travers les créatures.

La note poursuivait en signalant que cette forme inacceptable de traditionalisme se retrouve dans les œuvres de Bautain et de Lamennais, et elle en relevait les dangers : non seulement elle ouvre la voie au scepticisme, puisque l'homme ne serait pas en état de vérifier les titres de la vérité ; mais elle aboutit, en faisant de la révélation un adjuvant essentiel au fonctionnement de la raison humaine, à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Aussi, concluait-elle :

On peut se demander s'il ne conviendrait pas de compléter comme suit la première phrase de ce chapitre : « Neque dubitandum est verum Deum per ea quae facta sunt naturali ipsius humanae rationis lumine posse cognosci *etiam citra positivam de Deo traditam doctrinam ;* quandoquidem, etc. »[9].

On sait que l'accueil réservé par les Pères au premier projet de constitution dogmatique ne fut guère favorable et qu'après quelques jours, il fut décidé de le renvoyer en commission pour qu'il soit remanié conformément aux désirs des Pères. Les observations de ceux-ci, tout en portant avant tout sur la forme et la présentation, concernaient cependant parfois aussi le fond, mais le passage qui nous intéresse ne fut guère critiqué[10]. Outre une remarque de Mgr Ferrè, souhaitant voir employer une autre expression que *manifestatione per creaturas* pour désigner le moyen de la connaissance naturelle de Dieu[11], trois interventions sont à relever.

Dès le premier jour, Mgr Pace-Forno se déclara opposé à la suggestion, faite à la fin de la note VI, de préciser l'affirmation de la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par les mots : *etiam citra positivam de Deo traditam doctrinam*. Dans la réalité concrète, expliqua-t-il, il y a eu une révélation de ce genre et les affirmations de l'Ecriture et des Pères sur la connaissance de Dieu par le moyen

des créatures supposent la transmission de cette révélation primitive : « Bien que je considère comme assurée la possibilité pour l'homme d'arriver à une connaissance certaine de Dieu par les seules forces de sa raison, j'estime que nous n'avons pas à nous engager dans cette question qui concerne l'ordre logique, abstrait, hypothétique ». En outre, ajoutait-il, il faut veiller à ne pas frapper les traditionalistes modérés, tels que le P. Ventura[12]. Mgr Gastaldi fit part de craintes analogues. Certes, reconnut-il volontiers, il y a dans l'esprit humain un pouvoir naturel de connaître Dieu, mais on ne peut affirmer que chaque homme parvient de fait à cette connaissance s'il n'y est pas guidé par un enseignement positif, et certains théologiens invoquent de forts bons arguments pour soutenir la thèse contraire. Le prélat fit d'ailleurs appel à l'expérience des missionnaires et cita un curé du nord de l'Italie qui lui avait raconté avoir rencontré dans sa paroisse des garçons de 13 et 14 ans n'ayant aucune idée de Dieu. Dans ces conditions, conclut-il, « imitons la prudence des Pères du concile de Trente, qui surent affirmer ce qui est de foi sans toucher aux opinions des théologiens »[13].

Le dernier jour de la discussion, un troisième prélat italien, Mgr Salzano, revint encore sur la question et demanda que l'on mette davantage les points sur les *i* dans ce chapitre qui visait le traditionalisme sans le nommer explicitement. La question a été trop agitée parmi les catholiques pour qu'on la traite superficiellement : « Il fallait l'exposer en pleine clarté puis condamner ce qu'il y avait d'erroné dans le système, mais laisser à la libre discussion des philosophes ce qui pouvait être tenu sans danger pour la foi ». En effet, précisait-il, autre chose est d'exiger la foi et une révélation surnaturelle, autre chose de penser qu'une révélation naturelle, un certain enseignement oral, est nécessaire pour que l'intelligence atteigne son fonctionnement normal ; et s'il faut condamner la première opinion, opposée aux affirmations de saint Paul, il serait regrettable de condamner la seconde[14].

Remanié par Mgr Martin, évêque de Paderborn, avec l'aide du P. Kleutgen, le nouveau projet de constitution dogmatique[15] fut soumis à la Députation de la Foi à la fin du mois de février. Les questions relatives à la connaissance naturelle de Dieu et à la nécessité de la révélation, qui formaient l'objet des chapitres II et IV du schéma prosynodal, étaient reprises, en termes plus concis, dans les deux premiers paragraphes du nouveau projet, qui étaient ainsi conçus :

§ 1. Eadem Sancta mater Ecclesia Deum, rerum omnium principium et finem, docet naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse, neque ad hoc traditam de Deo doctrinam omnino necessariam esse ; eo quod invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur (*Rom.*, I, 20) : placuisse autem ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum et voluntatis suæ æterna decreta humano generi revelare, loquendo olim patribus in prophetis, novissime vero nobis in Filio (*Hebr.*, I, 1)[16]...

§ 1. Notre Mère la Sainte Eglise enseigne que Dieu, principe et fin de toute chose, peut être connu avec certitude à la lumière naturelle de la raison humaine au moyen des créatures, et qu'un enseignement sur Dieu transmis par tradition n'est nullement nécessaire pour cela, étant donné que ce qui de lui ne se voit pas, peut depuis la création du monde être contemplé grâce à ses œuvres (*Rom.*, I, 20). Elle ajoute qu'il lui a cependant plu, dans sa sagesse et sa bonté, de révéler au genre humain par une autre voie, surnaturelle cette fois, sa nature propre et les décrets éternels de sa volonté, en parlant d'abord à nos pères par les prophètes, puis ensuite à nous-mêmes dans son Fils (*Hebr.*, I, 1)[16]...

§ 3. Supernæ huic disciplinæ tribuendum quidem est, quod ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possunt. Attamen revelatio non hac de causa, sed ideo simpliciter seu absolute necessaria dicenda est, quod Clementissimus hominem

§ 3. Il faut attribuer à cet enseignement d'en-haut le fait que ce qui, à propos de Dieu, n'est pas de soi inaccessible à la raison humaine, puisse être, dans l'état actuel du genre humain, connu de tous aisément, avec une certitude assurée et sans danger d'erreur. Toutefois, ce n'est pas pour ce motif que la Révélation doit être dite absolument nécessaire sans réserve aucune, mais parce

ad finem prorsus supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina ordinavit, quæ rationis comprehensionem excedunt...

que Dieu a ordonné l'homme à une fin tout-à-fait surnaturelle, à savoir la participation des biens divins qui dépassent ce que la raison peut atteindre...

En outre, l'essentiel de la doctrine relative à la connaissance naturelle de Dieu était repris dans le canon 1er :

Si quis negaverit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali ratione ab homine lapso cognosci et demonstrari posse ; anathema sit.

Si quelqu'un nie que le Dieu unique et véritable, notre créateur et seigneur, puisse être connu et démontré grâce à ses œuvres par la raison naturelle de l'homme déchu : qu'il soit anathème !

Il n'y a pas à insister sur les passages concernant la nécessité de la révélation pour connaître les mystères de Dieu, et l'utilité très grande de cette révélation, dans l'état actuel de l'humanité, pour connaître les vérités religieuses théoriquement accessibles à la raison[17]. Ils ne faisaient que reprendre en plus bref ce qui se trouvait dans le premier schéma et ils ne provoquèrent guère de discussion par la suite. C'est la première phrase, relative à la connaissance naturelle de Dieu, qui doit nous retenir.

On aura remarqué que deux précisions avaient été introduites par rapport au premier schéma. D'abord, l'affirmation explicite de la certitude de cette connaissance naturelle de Dieu : *Certo cognosci posse*, alors que le texte primitif disait simplement : *cognosci posse*. Ensuite, l'addition, conformément à la suggestion de la note VI annexée au schéma prosynodal, d'un membre de phrase faisant plus directement allusion aux systèmes traditionalistes : *neque ad hoc traditam de Deo doctrinam omnino necessariam esse*.

Le nouveau texte du chapitre II fut examiné par la Députation de la Foi au cours des séances des 4 et 5 mars. A en juger par les comptes-rendus très sommaires dont nous disposons[18], la plupart des observations portèrent sur les

quelques mots ajoutés, qui visaient plus expressément le traditionalisme[19]. S'inspirant vraisemblablement de préoccupations analogues à celles de Mgr Salzano, cinq membres proposèrent de modifier la formule, dans le but manifeste de mieux marquer que ce qu'il s'agissait d'exclure, c'était la nécessité d'une révélation surnaturelle et non pas celle d'un enseignement quelconque donné par les parents ou les éducateurs[20]. On jugea finalement que cette addition ne faisait que compliquer les choses et elle ne reparut pas dans le texte arrêté définitivement et distribué aux Pères le 14 mars.

Le canon 1er annexé au chapitre II retint aussi l'attention de la commission[21] et diverses formulations nouvelles furent proposées. Aucune d'elles ne fut retenue mais on décida toutefois de supprimer deux expressions qui, du reste, ne se trouvaient pas dans le schéma primitif. La finale : *naturali ratione ab homine lapso certo cognosci et demonstrari posse* devint : *naturali rationis lumine ab homine certo cognosci posse.*

Sur les raisons qui firent éliminer le mot *lapso*, nous sommes renseignés par la réponse que fit dans la suite Mgr Gasser, porte-parole de la Députation de la Foi, à un évêque qui proposait d'ajouter dans le texte du chapitre l'expression équivalente : *uti nunc est.* Il expliqua que cet amendement ne pouvait être retenu « parce que l'expression *uti nunc est*, qui se trouvait d'abord dans le schéma refondu, en avait été ensuite écartée à dessein pour la raison que les enseignements donnés dans cette constitution dogmatique devaient être regardés comme vrais en général, qu'on prenne l'homme dans l'état de nature pure ou dans l'état de nature déchue »[22].

Quant à la suppression du mot *demonstrari* — qui, on le sait, devait réapparaître plus tard dans le serment antimoderniste[23] —, nous pouvons également en trouver l'explication dans une remarque ultérieure de Mgr Gasser. Un Père — c'était Mgr Maret — ayant proposé d'employer, non plus dans le canon mais dans le chapitre, la formule

certo cognosci et demonstrari posse[24], le rapporteur répondit : « Bien que *certo cognoscere* et *demonstrare* soient jusqu'à un certain point synonymes, la Députation de la Foi a préféré choisir la moins rigoureuse des deux expressions »[25].

***

Le texte refondu, mis au point par la Députation de la Foi, fut remis aux Pères le 14 mars, accompagné d'un bref document explicatif. On trouvait dans ce dernier quelques précisions sur les erreurs visées dans le passage qui nous intéresse[26]. Il faisait observer d'abord que

« la définition que Dieu peut être connu avec certitude à la lumière de la raison par le moyen des créatures a paru nécessaire, de même que le canon correspondant, non seulement à cause du traditionalisme, mais également à cause de l'erreur très répandue d'après laquelle l'existence de Dieu n'est prouvée par aucun argument irréfutable et n'est dès lors pas connue par la raison avec certitude ».

Mgr Simor, en introduisant la discussion au nom de la Députation de la Foi, précisa oralement que c'était surtout en Allemagne que cette seconde erreur — *eorum nempe qui dicunt rationem per se nihil cognoscere sed tantum percipere* — avait rencontré du succès[27].

Le document explicatif donnait ensuite deux indications importantes sur la portée exacte du texte présenté :

« En ce qui concerne le traditionalisme, il a paru suffisant de poser un principe qui l'exclut efficacement ; à savoir que, dans la nature raisonnable de l'homme, se trouve la puissance de connaître Dieu avec certitude au moyen des créatures. Or, on nierait ce principe si l'on prétendait qu'il est tout à fait impossible à l'homme, même en pleine possession de sa faculté de raisonnement, d'arriver à une connaissance certaine de Dieu *sans recevoir un enseignement positif sur Dieu* (*sine positiva de Deo tradita doctrina*). On ne touche par contre pas à la question de savoir si un certain enseignement par autrui est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de sa raison.

Bien que le mot *Créateur* se lise dans le canon, il ne faut pas en conclure qu'il soit défini que la création proprement dite peut être démontrée par la raison ; on a simplement retenu le mot dont se sert l'Ecriture là où elle révèle cette vérité, sans rien ajouter pour en déterminer le sens ».

Ces indications ne faisaient que compléter celles données antérieurement dans les notes annexées au schéma prosynodal et qui conservaient toute leur valeur, comme le fit observer Mgr Simor en présentant la nouvelle constitution au concile, le 18 mars 1870[28]. Dans quelle mesure toutefois pouvait-on tenir compte de ces notes annexes pour interpréter le texte conciliaire lui-même ? On serait tenté à première vue de penser, comme Dupanloup devait l'écrire le 2 avril au président de la Députation de la Foi, à propos précisément de la condamnation du traditionalisme : « Les explications atténuantes données dans les *adnotationes* n'ayant pas d'autorité conciliaire, c'est le texte même et le texte seul proposé au vote du concile que nous devons regarder »[29]. Tel n'était cependant pas l'avis des responsables, et la signification de ces notes explicatives pour l'interprétation authentique du texte conciliaire fut affirmée publiquement et sans équivoque possible au cours de la discussion par un membre de la Députation qui avait joué un rôle important dans l'élaboration du texte, Mgr Dechamps, archevêque de Malines. Ayant pris la parole pour répondre à un interpellateur qui demandait que l'on ajoutât une précision dans le texte, il fit observer que cette précision se trouvait déjà expressément dans la note VI annexée au premier schéma, et conclut en ces termes :

> « Révérendissimes Pères, le rapport joint au schéma refondu, de même que les notes annexées au premier schéma, constituent un fait conciliaire, non pas certes une définition ou une condamnation, mais un fait historique (*factum aliquod conciliare, non quidem definitionem nec damnationem, sed aliquod factum historicum*). Cette remarque suffit, à mon avis, pour faire droit aux vœux de l'orateur. Il est clair, en effet, dans ces conditions, que certaines limites sont posées, à l'intérieur desquelles les docteurs catholiques peuvent librement soutenir leurs diverses opinions »[30].

Les Pères abordèrent le 24 mars la discussion du chapitre II du nouveau projet de constitution dogmatique. Les 30 et 31 mars, leurs objections furent examinées par la Députation de la Foi et, le 4 avril, Mgr Gasser communiqua

à l'assemblée le résultat de cet examen, en donnant les motifs des décisions prises.

Un certain nombre des observations présentées portèrent évidemment sur des précisions de détail. C'est ainsi que Mgr Maret exprima la crainte qu'en définissant la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu *e rebus creatis*, le concile ne paraisse affirmer que seule la preuve cosmologique de l'existence de Dieu avait une valeur certaine, et trancher ainsi en faveur de l'aristotélisme contre l'augustinisme ; il demandait en conséquence ou bien de ne rien dire du moyen par lequel la raison humaine parvient à la connaissance de Dieu, ou bien de mentionner explicitement les différentes catégories de preuves : *argumentis metaphysicis, cosmologicis et moralibus*[31]. A quoi Mgr Gasser répondit que pareilles craintes étaient tout à fait vaines : « Si nous déclarons que Dieu peut être connu à la lumière naturelle de la raison par le moyen des créatures, c'est-à-dire des traces de Dieu présentes en toutes les créatures, il n'est évidemment pas question d'exclure l'image de Dieu imprimée dans l'âme immortelle de l'homme : l'argument métaphysique n'est donc sûrement pas exclu »[32].

Un autre Père, Mgr Filippi, mandaté d'ailleurs par un groupe d'une dizaine d'évêques italiens, regretta que là où le schéma de Franzelin parlait simplement de *verum Deum*, le nouveau projet ait ajouté les précisions : *rerum omnium principium et finem*. Ne semblait-on pas affirmer par ces mots la possibilité pour l'homme, dans l'état actuel de nature déchue, d'acquérir par ses seules forces naturelles la science intégrale des choses divines, ce qui paraît bien inexact[33] ?

Un autre Père encore expliqua longuement que le passage invoqué de l'*Epître aux Romains* n'avait pas le sens qu'on lui attribuait et ne pouvait être invoqué comme base scripturaire pour la définition du pouvoir qu'avait la raison de connaître Dieu par ses lumières naturelles ; il demandait qu'on se référât plutôt au texte du livre de la *Sagesse*,

cité dans le premier schéma, qui, lui au moins, constituait un argument acceptable[34].

Mais au delà de ces points de détail, c'est le fond même de la question qui inquiétait plusieurs Pères, désireux d'éviter une condamnation pure et simple du traditionalisme. Le concile ne prétend-il pas trancher une question libre, demanda Mgr Gandolfi dès le début de la discussion :

« J'ai suivi presque dès son origine la question du traditionalisme et j'ai lu presque tous les livres parus dans les deux partis ; j'ai vu avec peine que, de part et d'autre, on avait été trop loin : les traditionalistes en exagérant la faiblesse de la raison, leurs adversaires en exaltant outre mesure sa force (...) Pour moi, bien que l'une des deux opinions me semble plus probable, je ne voudrais cependant pas l'énoncer dans le schéma comme seule vraie. Je crois, comme je l'ai dit dès le début de la discussion, qu'il nous faut exclure de nos débats les questions agitées dans les écoles catholiques, spécialement en France et en Belgique, entre des hommes qui sont catholiques non seulement de nom mais réellement, et qui sont attachés au Saint-Siège par l'amour le plus sincère »[35].

Du reste, poursuivit-il, on nous dit ne pas vouloir toucher ceux qui affirment la nécessité d'un enseignement par autrui pour le plein développement de la raison humaine. Mais est-ce que la tradition de la révélation primitive n'est pas précisément, pour les traditionalistes catholiques, cet élément nécessaire au plein développement de la raison humaine pour qu'elle parvienne à la connaissance du vrai Dieu ? En cela, « ils ne se trompent peut-être pas » et, en tout cas, « s'ils se trompent, c'est une simple erreur philosophique », car du moment qu'ils ne refusent pas à la raison le pouvoir de connaître Dieu, il importe peu qu'ils considèrent la raison isolée de toute société humaine ou bien excitée et aidée par la société dans l'acquisition de cette connaissance. Cette opinion des traditionalistes ne doit donc pas être déclarée contraire à la doctrine catholique, et encore moins soumise à l'anathème, comme elle l'est dans le schéma[36].

Et il proposait en conséquence d'ajouter la précision suivante : *ab homine IN SOCIETATE ADULTO e rebus creatis cognosci posse*[37].

Un membre de la Députation de la Foi, l'archevêque de Saragosse, s'empressa d'intervenir pour répondre qu'il fallait distinguer deux formes de traditionalisme, le traditionalisme strict, qui nie toute possibilité de démontrer rationnellement l'existence de Dieu, et une forme mitigée, d'après laquelle un certain enseignement oral reçu d'autrui est requis pour que l'idée de Dieu se présente à l'esprit. Or,

« si l'on dit que les hommes n'ont pas pu, du moins pour l'essentiel, parvenir à la connaissance de Dieu sans le secours d'un enseignement qui ait été à la disposition des peuples dès le commencement de la création, cette conception est permise et peut être tenue. Mais si l'on dit que toute démonstration de l'existence de Dieu est impossible, ceci n'est plus une doctrine admissible pour un catholique[38] ».

Mais précisément, fit observer l'orateur suivant, le texte qui nous est présenté n'indique pas suffisamment que le traditionalisme mitigé n'est pas atteint. Alors que la note VI du schéma précédent parlait expressément d'une *crudior forma traditionalismi* (que l'orateur, pour son compte, préférait appeler « fidéisme »), qui semblait seule visée par la condamnation, le document annexé au nouveau schéma ne faisait plus de distinction et déclarait que la définition conciliaire visait à « exclure efficacement le traditionalisme ». Tout en se déclarant tout à fait d'accord pour condamner le traditionalisme strict, source de scepticisme, il demandait qu'on épargne le second et qu'une déclaration authentique reconnaisse à ses représentants pleine liberté de le professer[39].

L'évêque de La Havane chercha à montrer par des exemples la vérité de ce traditionalisme mitigé et rappela que, dans l'ordre concret, l'intelligence humaine n'avait jamais travaillé indépendamment de la révélation[40]. Après lui, Mgr Gastaldi, qui avait déjà critiqué la rédaction du premier schéma, revint encore à la charge en faveur du traditionalisme mitigé :

« Si l'Eglise enseigne que l'esprit humain peut par ses ressources naturelles connaître Dieu avec certitude, en s'élevant des choses visibles et créées aux choses invisibles, enseigne-t-elle par là que l'esprit

humain est capable de cette connaissance dans tous les états où il peut se trouver ? Enseigne-t-elle, par exemple, que l'intelligence d'un enfant est déjà capable de s'élever d'elle-même jusqu'à la connaissance de Dieu, sans enseignement et sans maître ? L'Eglise ne dit pas cela. Elle n'examine pas les conditions nécessaires pour que l'esprit humain puisse produire cet acte. Or, le langage est une condition absolument nécessaire. »

S'il en est ainsi, n'était-il pas bien osé de définir, dans le second paragraphe, que la révélation n'était pas « absolument » nécessaire pour la connaissance naturelle de Dieu : « Qui pourrait prouver que la révélation n'a pas été absolument nécessaire pour que les premiers hommes apprennent à parler ? » Il demandait donc une modification du passage en question[41].

Bien que l'évêque de Bruges, Mgr Faict, ait profité de son tour de parole pour affirmer qu'il n'y avait au fond aucune différence essentielle entre les formes strictes ou mitigées du traditionalisme, et pour souhaiter en conséquence qu'afin de mieux écarter le second, on réintroduisit les mots : *citra quamlibet de Deo traditam doctrinam*, qui se trouvaient dans le premier schéma[42], un nouvel évêque italien, Mgr Demartis, n'hésita pas à rompre encore une lance en faveur du traditionalisme modéré. Il fit une fois de plus remarquer que celui-ci, à l'encontre du traditionalisme strict, ne niait aucunement l'aptitude de notre esprit à découvrir les plus hautes vérités métaphysiques et morales et que, s'il parlait de la nécessité d'un enseignement, c'était « non comme cause concourant à la connaissance, mais comme simple condition, de même que l'air et la lumière par rapport à l'aptitude de la semence à germer ou de l'œil à voir ». Alors que, pour le traditionalisme strict, l'homme ne peut connaître Dieu avec certitude que si cet objet de connaissance lui est proposé par une révélation divine, pour le traditionalisme modéré « l'homme a cette faculté générale, mais pour qu'elle soit actuée, il faut d'abord qu'elle ait été développée par l'éducation », grâce à laquelle on prend conscience de l'idée de Dieu que tout homme porte en lui à sa naissance ; sans cette action

germinatrice de l'éducation, l'homme ne sortirait jamais du domaine des choses particulières et sensibles dont il ne pourrait tirer aucune vérité métaphysique. C'est pourquoi Mgr Demartis proposait de préciser que la connaissance naturelle de Dieu était possible non pas à l'homme sans plus mais à l'homme *rationis exercitio fruentem*, faisant observer qu'on ne ferait ainsi que reprendre les termes mêmes du concile provincial d'Amiens de 1853[43], tels qu'ils avaient été approuvés par la Congrégation du Concile[44].

Quelle fut la réaction de la Députation de la Foi devant ces plaidoyers réitérés en faveur du traditionalisme modéré ?

Déjà au cours de la discussion, le 26 mars, Mgr Dechamps était intervenu pour faire remarquer que le projet soumis aux Pères ne touchait pas à deux thèses défendues par ses partisans : la nécessité morale de la révélation, qui était expressément reconnue dans le texte même du second paragraphe[45], et la nécessité d'une éducation pour que l'intelligence arrive à son plein développement, que les notes annexes déclaraient rester une question libre[46]. Mais devant l'insistance de tant d'interpellateurs, Mgr Gasser, rapporteur officiel, jugea qu'il convenait de reprendre la question en détail et de bien préciser la portée de l'enseignement conciliaire. Cette mise au point était d'autant plus utile que, sous le nom de traditionalisme modéré, on présentait en fait plusieurs positions assez diverses, dont certaines n'étaient pas sans danger. Tandis que les uns se contentaient d'affirmer la nécessité d'un enseignement quelconque pour apprendre à penser et devenir capable de découvrir par raisonnement l'idée de Dieu, d'autres estimaient que cet enseignement devait porter explicitement sur l'idée de Dieu, qu'il serait impossible de découvrir sans cela par voie de raisonnement : ils faisaient remarquer que cet enseignement, reçu de la famille ou de la société et objet d'une adhésion de foi humaine, différait de la révélation surnaturelle, reçue par un acte de foi divine, qu'exigeait le traditionalisme extrême. Or, expliqua Mgr Gasser,

il y a sans doute une différence entre cette dernière façon de concevoir les choses — la seule, d'ailleurs, à son avis, qui méritait d'être qualifiée de traditionalisme modéré[47] — et le traditionalisme extrême, qui nie franchement la possibilité d'une connaissance certaine de Dieu antérieure à un acte de foi divine ; mais il fallait bien avouer que cet enseignement humain portant expressément sur Dieu, qu'on reçoit de la société, semblait bien avoir sa source, en dernière analyse, dans une révélation primitive faite au genre humain par Dieu, et donc, sans l'affirmer explicitement, les partisans de cette forme de traditionalisme modéré n'en supposaient pas moins, eux aussi, la nécessité d'une révélation *divine* pour que l'intelligence humaine puisse arriver à la connaissance de Dieu. Dans ces conditions, continua Mgr Gasser, la Députation, tout en refusant de condamner expressément le traditionalisme modéré, comme le souhaitait Mgr Faict, ne croyait pas pouvoir cependant se dispenser de mettre en garde contre lui et de marquer certaines limites qu'il ne pouvait dépasser. Elle proposait donc de maintenir le texte antérieurement proposé, lequel, posant un principe général, condamnait par le fait directement le traditionalisme strict, qui n'est rien d'autre qu'une forme de fidéisme, et atteignait indirectement ce qu'il y avait d'erroné dans certaines formes atténuées du traditionalisme[48]. Mgr Gasser compléta cette mise au point en déclarant, un peu plus tard, à propos du canon premier :

« Ce canon vise ceux qui nient la théologie naturelle, c'est-à-dire qui disent qu'il n'y a pas en l'homme de puissance, ni dans l'ordre naturel d'arguments ou de moyens par lesquels Dieu puisse être connu avec certitude. Par contre, le domaine de l'ordre naturel n'est pas défini et, par conséquent, la question de savoir si et dans quelle mesure une certaine éducation est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de la raison n'est pas abordée »[49].

Les explications fournies de la sorte ne suffirent cependant pas à apaiser complètement les inquiétudes de certains Pères, qui se demandaient si l'on n'exagérait pas, malgré tout, les possibilités de la raison humaine, laissée à ses

propres forces, dans le domaine de la connaissance religieuse. Lors du vote provisoire du 12 avril, Mgr Gastaldi revint une fois de plus à la charge pour qu'on ne nie pas la nécessité « absolue » de la révélation, même pour la connaissance de Dieu par le moyen de ses œuvres créées[50]. Son amendement ne fut pas pris en considération, mais une remarque d'un autre Père, Mgr Atanasio, prétendant, lui aussi, que même si l'homme n'avait pas été élevé à l'ordre surnaturel, la révélation n'en aurait pas moins été en un certain sens absolument nécessaire[51], fournit à Mgr Gasser l'occasion d'une double déclaration. L'une répétait à nouveau qu'il n'était pas question de condamner la thèse de la nécessité d'une éducation au sein de la société pour arriver à l'usage de la raison : il importait en effet de bien distinguer « les principes de la raison » et « l'exercice de la raison » ; or, seuls les premiers étaient en cause et « en disant que l'homme peut parvenir à la connaissance des vérités naturelles sur Dieu par les principes de la raison, le texte ne disait rien du moyen par lequel l'homme arrive à l'exercice de la raison »[52]. L'autre admettait une distinction assez curieuse :

« Nous affirmons uniquement que la révélation surnaturelle n'est pas absolument nécessaire pour connaître les vérités qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, mais nous n'affirmons pas que toutes les vérités naturelles soient accessibles à la raison humaine ; aussi l'hypothèse qu'il puisse y avoir certaines vérités naturelles qui ne soient pas accessibles à l'homme, cette hypothèse, qui n'est qu'une pure hypothèse, n'est pas touchée par l'enseignement conciliaire »[53].

Trois autres Pères insistèrent pour qu'on supprimât le mot *certo*, qui qualifiait, dans le texte proposé au vote, la connaissance naturelle de Dieu, et qu'on se bornât à dire : *cognosci posse*. Déjà antérieurement, Mgr Filippi avait demandé sa suppression en faisant remarquer que le mot ne se trouvait pas dans le premier schéma, rédigé par Franzelin[54], mais Mgr Dechamps lui avait répondu que cette addition ne modifiait en rien le sens de ce qui était déjà affirmé dans ce premier schéma. Maintenant, outre

Mgr Milella, qui demanda simplement la suppression, sans fournir de motifs[55], Mgr Idéo et Mgr Dupanloup la demandèrent étant donné qu'on parlait non seulement de la connaissance de l'existence de Dieu mais, d'une manière beaucoup plus précise, de la connaissance de Dieu « principe et fin de toutes choses ». Aucun philosophe païen, même parmi les plus grands, observa Mgr Idéo, n'est parvenu à une connaissance certaine aussi précise, et ne faut-il pas dès lors en conclure à une impuissance de la raison à arriver jusque là par ses propres forces ? Maintenir le mot ferait le jeu des rationalistes[56]. Mgr Dupanloup, lui, estimait que l'affirmation proposée était philosophiquement justifiable mais il ne voyait pas qu'elle fût, avec toutes ses précisions, contenue dans la révélation et pût donc être définie comme dogme avec menace d'anathème[57]. Il avait eu l'occasion de développer plus longuement cette considération dans une longue lettre adressée, le 2 avril, au cardinal Bilio, président de la Députation de la Foi, dans laquelle il écrivait entre autres :

> « Mais où donc trouvons-nous *la révélation divine de cette puissance de la raison naturelle* pour arriver toute seule, par ses *propres et seules forces*, à la *certitude*, c'est-à-dire à la démonstration *évidente* de toutes ces vérités, notamment de ce mystère écrasant pour la raison humaine, de la création proprement dite, de la création *ex nihilo ?* Tandis qu'il est au contraire certain en fait que jamais, dans aucun temps, la philosophie *séparée* ne s'est élevée jusque là. Le texte cité de saint Paul ne prouve pas du tout cela ni surtout *tout cela*...
>
> Quelle nécessité y a-t-il, Monseigneur, de nous engager si avant et de faire ce nouveau dogme sur la puissance de la raison naturelle en définissant *comme de foi* qu'elle peut aller jusqu'où historiquement et en fait elle n'est jamais allée ? »[58].

La Députation de la Foi estima que le mot *certo* devait absolument être maintenu « afin qu'on ne puisse considérer la connaissance de Dieu (possible à la raison humaine laissée à ses propres forces) comme une simple opinion probable »[59]. Mais Mgr Idéo et Mgr Dupanloup avaient surtout critiqué l'emploi du mot *certo* à cause des précisions que le texte semblait contenir sur ce que la raison naturelle

pouvait connaître de Dieu. Or, il faut bien avouer que, sur ce dernier point, les réponses fournies par Mgr Gasser, le 19 avril, paraissent un peu décevantes. Il s'efforça de prouver, avec beaucoup d'érudition d'ailleurs, qu'on minimisait les résultats auxquels était parvenue la philosophie antique, et que Aristote et Platon notamment étaient vraiment parvenus à la connaissance d'un Dieu principe et fin de toutes choses[60], voire, pour le premier, à la notion de création[61] : ces affirmations nous paraissent aujourd'hui pour le moins fort discutables, et elles étaient déjà discutées de son temps par des savants de valeur. On s'étonne d'autant plus qu'il ait porté la discussion sur le terrain de l'histoire de la philosophie, qu'il lui eût été facile de renvoyer à la déclaration jointe au projet réformé, où il était explicitement déclaré qu'il n'était pas question de définir que la création proprement dite puisse être démontrée par la raison ; et surtout de rappeler la remarque faite à plusieurs reprises, qu'il ne s'agissait pas d'une question de fait mais d'une question de puissance théorique et que, dès lors, la constatation de l'échec des efforts de tous les philosophes païens ne constituait pas une objection valable.

Le texte soumis au vote des Pères lors de la session solennelle du 27 avril 1870 reproduisait par conséquent sans aucune modification, pour les passages qui nous concernent, celui qui avait été déjà approuvé sous réserves le 12 avril, et se présentait comme suit :

§ 1. Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur (*Rom.*, I, 20) ; attamen placuisse ejus sapientiæ...

§ 1. Notre Mère la Sainte Eglise croit et enseigne que Dieu, principe et fin de toute chose, peut être connu avec certitude à la lumière naturelle de la raison humaine au moyen des créatures ; en effet ce qui de lui ne se voit pas peut, depuis la création du monde, être contemplé grâce à ses œuvres (*Rom.*, I, 20). Elle ajoute qu'il lui a cependant plu...

§ 2. Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea,

§ 2. Il faut attribuer à cette révélation divine le fait que ce qui,

quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus...

à propos de Dieu, n'est pas de soi inaccessible à la raison humaine puisse être, dans l'état actuel du genre humain, connu de tous aisément, avec une certitude assurée et sans danger d'erreur. Toutefois, ce n'est pas pour ce motif que la révélation doit être dite absolument nécessaire, mais parce que...

Canon 1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse ; anathema sit »[62].

Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et seigneur, ne peut être connu avec certitude grâce à ses œuvres par la lumière naturelle de la raison humaine : qu'il soit anathème[62] !

***

Après l'exposé génétique du texte du passage de la constitution *Dei Filius* relatif à la connaissance naturelle de Dieu, il est aisé d'en préciser la portée[63].

Le Concile entend condamner une double hérésie, consistant à soutenir, l'une, avec les disciples de Kant et les positivistes, que l'intelligence humaine est incapable d'arriver à la connaissance de Dieu, l'autre, avec les traditionalistes les plus avancés, qu'elle n'en est capable que si elle est éclairée au préalable par une révélation divine. Il désavoue en outre de manière indirecte, sans la qualifier pourtant d'hérésie, la position des traditionalistes plus mitigés qui soutiennent que l'intelligence humaine ne peut parvenir à la connaissance de Dieu qu'avec l'aide d'un enseignement positif sur Dieu reçu par tradition humaine.

Dans l'exposé positif de la doctrine, le Concile affirme la *possibilité*, mais non le *fait*, de la connaissance de Dieu par les lumières naturelles de la raison indépendamment de toute révélation ou lumière surnaturelle[64]. Encore cette possibilité est-elle envisagée de la façon la plus impersonnelle possible, en dehors de tout point de vue historique :

comme l'écrit très justement Vacant, « cette possibilité n'est définie pour aucune personne prise individuellement, ni pour aucune catégorie de personne ; elle est définie pour les hommes en général. Le Concile décide uniquement que la connaissance naturelle de Dieu est possible à la nature humaine et il ne s'occupe pas des personnes qui ont possédé ou qui possèdent cette nature »[65]. L'antériorité de la connaissance naturelle de Dieu par rapport à toute révélation divine positive est du reste affirmée dans l'ordre logique, non pas dans l'ordre des rapports d'origine, et le Concile, dans le paragraphe 2, reconnaît la grande utilité de cette révélation divine pour que les hommes arrivent de fait à connaître de façon suffisamment exacte ce qu'il est théoriquement possible de connaître du vrai Dieu par les seules forces de la raison. Il laisse en outre délibérément de côté la question de savoir si le plein usage de ces forces de la raison nécessite une certaine éducation préalable, procurée par la famille ou par le milieu social ambiant.

La connaissance naturelle de Dieu à laquelle la raison humaine peut théoriquement parvenir est une connaissance certaine et pas seulement une opinion plus ou moins probable ; il ne suffit donc pas de dire que les preuves de l'existence ou des attributs de Dieu ne sont pas dépourvues d'une certaine valeur mais il faut affirmer qu'elles sont de nature à pouvoir exclure tout doute raisonnable.

Le Concile indique aussi quel est le moyen qui permet à la raison humaine de connaître Dieu avec certitude : ce sont les créatures. Sans qu'il y ait, semble-t-il, une définition proprement dite[66], il y a là désormais une doctrine certaine ; mais comme aucune précision n'est fournie, on peut en conclure que non seulement les créatures matérielles et visibles, mais tout être contingent, constituent un moyen propre à nous mener à la connaissance de Dieu, et il a été du reste explicitement reconnu que ni l'argument ontologique ni les preuves de l'existence de Dieu de type augustinien ou cartésien n'étaient en quelque façon visés par la déclaration conciliaire. L'innéisme en particulier

n'est pas touché, car ses partisans admettent que les créatures sont le moyen qui éveille et manifeste l'idée de Dieu qui reposait inconsciente au fond de l'âme. En ce qui concerne par contre l'ontologisme, l'intention délibérée du Concile a été de ne pas l'aborder en ce passage et l'on ne peut donc rien conclure de définitif à son sujet, ni pour ni contre. En effet, un Père, qui n'était d'ailleurs pas le seul de son avis, ayant demandé qu'on profitât de l'occasion pour condamner explicitement l'ontologisme[67], Mgr Gasser, au nom de la Députation de la Foi, fit cette réponse que nous n'avons pas encore eu l'occasion de signaler :

« L'amendement proposé ne peut être admis, et celà pour ce seul motif que ce système très considérable de l'ontologisme ne peut être étudié comme en passant et incidemment ; il importe qu'il soit soumis au Concile comme l'exige la gravité du sujet, et qu'il soit ensuite étudié conciliairement. C'est pourquoi la Députation de la Foi désire que cet amendement ne soit pas approuvé en ce moment ; mais, en même temps, elle déclare qu'il n'en doit résulter aucun préjugé par rapport à l'ontologisme, que la question reste au point où elle en était, et que ce sujet de l'ontologisme n'est omis qu'à cause du seul motif qui vient d'être indiqué »[68].

Si le Concile déclare solennellement que la raison humaine est capable d'arriver à une connaissance naturelle de Dieu, c'est sans doute parce que, comme il fut répété à plusieurs reprises au cours de la discussion, la négation de cette vérité doit logiquement mener au scepticisme en matière de religion, mais c'est avant tout parce que les Pères voyaient cette vérité affirmée dans l'Ecriture et dans la Tradition patristique[69]. Mgr Gasser, quand il voulut expliquer pourquoi il importait de condamner sans équivoque le traditionalisme, commença par se référer à un passage de l'*Adversus Marcionem* de Tertullien, et ajouta : « Sur ce point, Tertullien est assurément d'accord avec l'Ecriture Sainte, comme peut le constater aisément tout lecteur du chapitre XIII du livre de la *Sagesse*, du chapitre Ier de l'*Epître aux Romains*, et des chapitres XIV et XVII des *Actes des Apôtres ;* et il est également d'accord, me paraît-il, avec les Pères de l'Eglise »[70]. Le texte conciliaire lui-même n'a pas repris le texte de la *Sagesse*, cité

dans le projet de Franzelin, mais il se réfère explicitement au passage de l'*Epître aux Romains* sur la connaissance que les païens ont pu avoir de Dieu grâce à ses œuvres créées. Il y a là une indication précieuse sur le sens plénier du texte, sans qu'on puisse toutefois parler de définition à ce sujet.

C'est le souci de se référer à l'Ecriture qui a amené le Concile à employer pour désigner le Dieu connaissable par la raison naturelle des expressions qui ont paru bien précises à certains Pères : *rerum omnium principium et finem*, dans le chapitre, et, de façon plus déterminée encore, dans le canon : *Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum*. Toutefois, nous avons vu que, dans le commentaire authentique joint au projet remis aux Pères le 14 mars, il était explicitement affirmé qu'il n'était pas question de définir que la création proprement dite puisse être démontrée par la raison. On avait simplement voulu retenir le mot parce qu'il se trouvait dans le passage du livre de la *Sagesse* invoqué comme argument en faveur de la thèse définie[71]. On peut avec Vacant[72] estimer que cette explication vaut également pour les autres précisions contenues dans le texte, en particulier pour le titre de Dieu *unique*, et conclure que ces titres, « qui se retrouvent tous textuellement ou équivalemment au chapitre XIII du livre de la *Sagesse*, n'ont donc pas été introduits dans notre canon pour définir ce que la raison peut savoir de Dieu, mais pour marquer à la suite de la *Sagesse*, quelques-uns des attributs caractéristiques du vrai Dieu que la raison peut connaître »[73], en d'autres termes, pour marquer que ce n'est pas seulement l'existence de quelque premier principe, vague et abstrait, que la raison a la capacité de découvrir, mais celle d'un Dieu vivant et personnel, sur la vie et les intentions duquel la Révélation nous fournira des indications nouvelles, éclairantes pour la raison mais inaccessibles à celle-ci laissée à ses propres forces.

Louvain. Roger AUBERT.

NOTES

1. Pour reprendre les termes de E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au* XIXe *siècle, t. I*, Bruxelles, 1949, qui donne, p. 104-130, un exposé nuancé des idées de ces différents auteurs, ainsi qu'une bibliographie sommaire.

2. On peut consulter sur ces controverses E. HOCEDEZ, *Histoire de théologie au* XIXe *siècle*, t. II, Bruxelles, 1952, p. 83-112, où l'on trouvera une certaine bibliographie ; ajouter, pour ce qui regarde l'Allemagne, H. SCHROERS, *Die Kolner Wirren (1837)*, Cologne, 1927, et *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des* XIX. *Jahrhunderts*, Bonn, 1925.

3. Pour étudier systématiquement la portée exacte des enseignements conciliaires, l'ouvrage de J.M.A. VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, 2 vol., rend de précieux services ; pour la question de la connaissance naturelle de Dieu, voir t. I, p. 281-350. Toutefois, depuis la publication de cet ouvrage, les actes du Concile du Vatican ont fait l'objet d'une édition beaucoup plus complète que celle dont pouvait disposer Vacant, par L. PETIT et J.-B. MARTIN, constituant les tomes 49 à 53 de MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, 1923-1927. On y trouve notamment en plus les comptes rendus des séances des commissions préparatoires et surtout le texte intégral des discours prononcés par les Pères. Pour la suite des évènements au concile, voir Th. GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vatican*, trad. franç., 5 vol., Bruxelles, 1908-1913.

4. Le procès verbal de cette 19me session de la commission théologico-dogmatique est reproduit dans MANSI, t. 49, c. 645.

5. On sait que, pour le concile du Vatican, la distinction entre ce qui est dit dans les chapitres et dans les canons est importante. La *Methodus servanda a commissione theologica dogmatica* (MANSI, t. 49, c. 654-655) s'exprimait en ces termes :

« ... Quod spectat ad modum damnationis, proscribantur :

1° in canonum articulis, hæreses tantum ;

2° in doctrinarum vero capitibus, etiam reliqui errores qui damnatione digni habentur ; itemque per modum detestationis vel exsecrationis opinionum monstra, veluti atheismus, pantheismus, materialismus, alienaeque impietates quae circa ipsas fidei conditiones et christianae religionis fundamenta versantur ;... »

6. En particulier, pour le passage concernant la connaissance naturelle de Dieu, le 5 août 1869 (MANSI, t. 49, c. 721 B-722 A).

7. Le schéma prosynodal est reproduit dans MANSI, t. 50, c. 59-74. Le passage cité ici se trouve à la col. 60 AB. Au début du chapitre IV (col. 61 D) ; la même affirmation était brièvement reprise : « Quamvis Deus, etiam per ea, quæ facta sunt, humanæque rationis lumine sese manifestans, iuxta monitum Apostoli glorificandus... »

8. L'*adnotatio* IV, dont le texte se trouve dans MANSI. t. 50, c. 76-77.

9. Le 5 août 1869, un des consulteurs avait demandé que le traditionalisme soit désigné plus explicitement dans le projet de définition (MANSI, t. 49, c. 721 C). Cette suggestion finale est sans doute un écho de ce vœu.

10. On trouvera le sommaire des observations présentées sur le chapitre II du schéma dans MANSI, t. 50, c. 309-318.

11. MANSI, t. 50, c. 202 AC. Tout en reconnaissant que le mot se trouvait dans le passage invoqué de l'épître aux Romains, il faisait observer que, étant données les idées philosophiques modernes, il présentait un certain danger d'équivoque, en donnant à penser qu'il s'agissait d'une connaissance de l'*essence divine*, ou du moins d'une connaissance *immédiate* (c.-à-d. obtenue sans l'aide d'un raisonnement) de l'existence de Dieu.

12. MANSI, t. 50, c. 133 CD. — 13. MANSI, t. 50, c. 171 CD.

14. MANSI, t. 50, c. 256 A-257 A.

15. Texte dans MANSI, t. 53, c. 164-169.

16. Un bref paragraphe, qui se trouvait d'abord ici, fut reporté au chapitre III.

17. On peut se reporter au commentaire officiel que donna de ces passages Mgr Gasser dans son rapport du 4 avril (MANSI, t. 51, c. 272 BC et 278 BD) ; voir aussi J. VACANT, *Etudes théologiques*..., t. I, p. 343 sv.

18. MANSI, t. 53, c. 184-186.

19. Notons, pour être complet, que l'archevêque d'Utrecht demanda qu'on citât non seulement le passage de l'épitre aux Romains mais aussi, comme dans le premier schéma, celui du livre de la *Sagesse* (c. 185 A) ; que l'évêque de Calvi proposa de dire : « rationis *uti nunc est* naturali lumine » (c. 184 D) ; enfin que ce dernier et Mgr Manning demandèrent d'ajouter quelques mots pour préciser contre l'ontologisme que cette connaisance naturelle de Dieu était une connaissance par voie de raisonnement : « non tamen directa visione» (c. 184 D), ou «non quidem immediata cognitione» ou encore « non immediato intuitu » (c. 185 C).

20. Voici les formules qui furent proposées (MANSI, t. 53, c. 186 CD) : « Si quis negaverit, existentiam Dei etc... certo demonstrari et ab homine... (+ minime) cognosci posse ; anathema sit. »

« Si quis dixerit Deum... ratione nullimode cognosci posse ; anathema sit ».

« Idem sed ponatur : Deum... eiusque existentiam demonstrari ».

« Ut tantum dicatur : demonstrari posse ».

« Ut 'demonstrari' præmittatur : vel certo cognosci posse ».

« Si quis negaverit, Dei existentiam naturali ratione ab homine lapso probari posse, vel dixerit Deum unum et verum, Dominum nostrum per ea, quæ facta sunt, minime cognosci posse ; anathema sit ».

« Si quis negaverit, existentiam unius veri Dei creatoris et Domini

nostri per ea, quæ facta sunt, naturali ratione ab homine lapso certo *probari ideoque cognosci* [+ non] *posse* ; anathema sit. »

« Si quis negaverit (legendum : *dixerit*), Deum... non aliter quam per fidem divinam supernaturalem ab homine lapso certo cognosci posse ; anathema sit ».

21, Huit observations s'y rapportent, contre trois sur le canon 2, deux sur le canon 4 et cinq sur le canon 5.

22. Mansi, t. 51, c. 275 C : « cum ea quæ in ista doctrina docentur, generatim vera habenda sint, sive sumatur homo in statu naturæ puræ, sive in sstatu naturæ lapsæ ». Mgr Gasser expliqua encore la même chose en termes légèrement différents à propos de l'amendement n° 51 : « Ista emendatio non est admittenda quia scopo doctrinæ non convenit ; nam non simpliciter agitur in doctrina nostra utrum ab homine prout nunc est Deus naturali lumine certo cognosci possit necne ; sed agitur in genere de conditione naturæ humanæ » (*ibid.*, c. 292 A). Détail curieux, le compte-rendu des délibérations de la Députation de la Foi, à la date du 30 mars, porte : « Conclusum est ut §° 1° (...) post *rationis* ponatur *uti nunc est*, ex priori schemate » (Mansi, t. 53, c. 216 A). S'agit-il simplement d'une erreur du rapporteur ? ou bien modification intervint-elle *in extremis* ?

23. « Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quæ facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor » (Denz, n° 2145).

24. Mansi, t. 51, c. 262 D (amendement n° 7).

25. Mansi, t. 51, c. 276 B : « Quamvis aliquatenus *certo cognoscere* et *demonstrare* sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligendam censuit, et non istam duriorem ». Il est à noter que lors du vote sur cet amendement, un certain nombre de Pères marquèrent leur préférence pour le maintien de *demonstrari* : en effet, alors que pour les autres propositions de la Députation, il est dit que « omnes unanimiter » ou « fere omnes » s'y rallièrent, pour la proposition en question, on se borne à dire : « longe maior pars Rmorum Patrum » (Mansi, t. 51, c. 278 A).

26. Texte du nouveau projet dans Mansi, t. 51, c. 31-38 ; texte du document explicatif, c. 38-40 (le passage qui nous intéresse est à la col. 39).

27. Mansi, t. 51, c. 46 D. Mgr Gasser, dans la suite, donna de son côté la précision suivante : « Nostis enim, Rmi Patres, quænam opinio invaluerit in animis multorum hominum inde a sic dictis encyclopædistis Galliæ, et inde ab initio philosophiæ criticæ in Germania ; opinio scilicet in multorum animis invaluit, existentiam Dei omnino certo non posse probari certis argumentis, et argumenta illa, quæ tanto in honore omni tempore habita sunt, non esse talia, quæ rem evincere possint. » (Mansi, t. 51, c. 274 B).

28. « Quomodo autem traditionalistae per caput et correspondentem canonem feriantur, repetere nolo quum ea clare exponantur in adnotationibus ». (Mansi, t. 51, c. 46D-47A).

29. Mansi, t. 51, c. 354 B. — 30. Mansi, t. 51, c. 137 B.

31. Mansi, t. 51, c. 167-170.

32. Mansi, t. 51, c. 275 D-276 A : « Falsum est suppositum huius emendationis. Rmus emendator enim in ea est sententia quod nostra doctrina sit contra argumenta notissima, vel saltem contra argumentum metaphysicum. Sed hæc suppositio omnino falsa est : nostra doctrina est pro istis argumentis et non contra ista argumenta. Nam si dicimus Deum cognosci naturali rationis lumine per creaturas, id est per vestigia quæ creaturis omnibus impressa sunt ; multo minus excludimus imaginem quæ animæ hominis immortali impressa est : proinde argumentum metaphysicum certe non excluditur. Quis enim nostrum, cum hanc doctrinam, quæ a nobis proponitur, suo suffragio confirmaverit, quis putat ea damnare argumentum illud celeberrimum ontologicum S. Anselmi, quidquid hoc de argumento sentiat. »

33. Mansi, t. 51, c. 131-136 ; voir la lettre qui lui fut adressée par Mgr Aronne, *ibid.*, c. 359-360.

34. Mansi, t. 51, c. 137-146. Comme ce Père, et d'autres encore d'ailleurs, le fit à bon droit remarquer, la question de cette base scripturaire était importante car il ne suffisait pas, pour porter une définition avec menace d'anathème, d'avoir affaire à une doctrine incontestablement vraie ; il fallait encore qu'il s'agisse bien d'une doctrine révélée : « Difficultas gravissima in eo jacet : estne hæc doctrina communiter recepta in scholis catholicis, verum fidei dogma, hominibus a Deo revelatum, quod nos possumus per novum canonem recensere inter alia dogmata fidei ? » (c. 137 D).

35. Mansi, t. 51, c. 119 D-120 A. — 36. *Ibid.*, c. 120 B-21 A.

37. *Ibid.*, c. 262 C (amendement n°3. Cfr amendement n° 53, c. 269 B).

38. Mansi, t. 51, c. 122 C (la traduction de Granderath, *op. cit.*, t. II, 2, p. 88 : « si l'on prétend que sans cet enseignement, toute preuve de l'existence de Dieu est impossible », ajoute au texte une précision qui ne s'y trouve pas. Ce n'est pas la seule fois où il est utile de se reporter au texte original des discours, actuellement accessible dans l'édition de Petit et Martin). Mgr Garcia Gil revint encore sur la distinction entre les deux formes de traditionalisme, l'une inacceptable, l'autre légitime, dans la conclusion de son intervention : « Dico iterum : aliud est dicere homines generatim indigere aliqua instructione, ut de Deo cogitent, ut Deum demonstrent, etc., hoc est verum, hoc potest admitti saltem : sed dicere omnes homines ad hanc cognitionem non devenire, sed tamen rationem posse devenire, hæc non est opinio, est doctrina catholica, meo iudicio » (*Voces : Bene ! Optime !*) (*ibid.*, c. 123 A).

39. Mansi, t. 51, c. 131-136. — 40. Mansi, t. 51, c. 150-154.

41. Mansi, t. 51, c. 156-161. La modification proposée pour le § 2 était la suivante : « Hæc vero divina revelatio, cui tribuendum est, si ea, quæ de religione erga Deum et morum officiis humanæ rationi per se impervia non sunt, ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possunt, eo magis necessaria dicenda est, quod Deus ex infinita sapientia sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad intuionem et fruitionem essentiæ suæ, quæ intuitio

et fruitio essentiæ Dei omnes naturales naturæ humanæ vires necessario excedit » (*ibid.*, c. 264 C). Si cette proposition fut repoussée, la Députation de la Foi retint par contre une autre proposition de Mgr Gastaldi, inspirée par le souci, dont il avait fait part lors de sa première intervention, de ne pas écarter la possibilité d'une totale ignorance de Dieu par certains hommes. Il suggérait, dans le canon 1er, de parler de *rationis humanæ* au lieu de l'expression plus concrète *ab homine*, « ne videamur definire tamquam fidei dogma nullos posse unquam esse homines adultos qui invincibiliter Deum ignorent » (Mansi, t. 51, c. 269 A, amendement n° 49). Et la Députation se rallia même à la forme positive (« si quis dixerit... » au lieu de « si quis negaverit ») que Mgr Gastaldi avait donnée au canon ainsi modifié.

42. Mansi, t. 51, c. 170-174 (cfr c. 262 D, amendement n° 8). Mgr Faict répondit également à ceux qui, comme Mgr Gandolfi, souhaitaient que le concile s'abstint de trancher la question du traditionalisme, en faisant observer que l'insistance mise par le Saint-Siège à poursuivre la doctrine d'Ubaghs et des autres traditionalistes de Louvain montrait bien qu'il ne s'agissait pas là de « quæstiones libere in scholis disputatas ».

43. Groupant surtout des évêques dont les sympathies pour le traditionalisme modéré étaient connues et dont plusieurs étaient en relations étroites avec Bonnetty, le Concile de la province ecclésiastique de Reims, tenu à Amiens en janvier 1853, avait été accusé par certains adversaires de minimiser à l'excès les forces de la raison. Toutefois, après un examen serré, le décret sur ce point finit par être approuvé intégralement, et Pie IX déclara même à Mgr de Salinis, évêque d'Amiens : « On vous reproche d'avoir diminué les droits de la raison; je trouve que vous ne l'avez pas assez humiliée » (cité dans F. Gousset, *Le cardinal Gousset*, Besançon, 1903, p. 347-348, confirmé par une lettre de Louis Veuillot du 31 mars 1853, dans *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, 1932, p. 98 ; voir aussi C. de Ladoue, *Vie de Mgr de Salinis*, Paris, 1873, p. 300-310).

Le passage du concile d'Amiens auquel se référait Mgr Demartis était ainsi conçu : « Dum rationalismum impugnant, caveant etiam ne rationis humanæ infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem, rationis exercitio fruentem, huius facultatis applicatione posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei, animæ spiritualitas, libertas et immortalitas, atque boni et mali essentialis distinctio, etc., etc., annumerantur, constanti scholarum catholicarum doctrina compertum est » (*Collectio lacensis*, t. IV, Fribourg en Brisgau, 1873, c. 188).

44. Mansi, t. 51, c. 174-177. Cfr. c. 262 C (amendement n° 4) et c. 269 B (amendement n° 52).

45. « Illud autem quod a S. Thoma docetur de necessitate morali revelationis, in schemate reperitur : nam in eo asseritur divinæ revelationis necessitas, ut homines ad Dei et rerum divinarum cognitionem perveniant cum firma certitudine et sine errorum admixtione » (Mansi, t. 51, c. 136 D). Il faut noter toutefois que lors du nouvel examen du projet par la Députation de la Foi, le 30 mars, deux membres suggérèrent de s'exprimer sur ce point de façon plus expli-

cite encore : « Quoad § 2 consentiebant omnes Rmi Patres ut textus retineatur, solummodo uno excepto qui postulabat ut in prima periodo res ita describantur ne videatur negari sententia, ad veritates naturalis ordinis simul sumptas revelationem divinam absolute esse necessariam ; et alio, qui desideravit ut diserte dicatur, revelationem quoad veritates naturalis ordinis esse moraliter necessariam » (Mansi, t. 53, c. 216A).

46. « Sufficienter in adnotationibus schematis dictum est inter traditionalistas computari non debere illos qui aliqualem traditionem vel institutionem necessariam affirmant ad humanae rationis evolutionem ; et hoc idem reperitur in relatione quæ schemati reformato adnexa est, cum ibidem dicatur quaestionem de necessitate huius institutionis in decreto non attingi » (Mansi, t. 51, c. 136 D).

47. Le contexte montre qu'à ses yeux le système qui requiert un certain enseignement, ne portant pas nécessairement sur Dieu, pour que l'intelligence se développe suffisamment, ne constitue pas à proprement parler du *traditionalisme*, lequel suppose toujours l'affirmation suivante : « primam de Deo ideam debere homini communicari per doctrinam sive praedicationem in genere sumptam (qui pourra être soit directement d'origine divine — nous avons alors le traditionalisme strict — soit d'origine sociale ou humaine — c'est le cas du traditionalisme modéré, au sens exact du terme), et deinde hac idea semel homini communicata et ab homine recepta, possibile omnino esse existentiam Dei probare etiam per argumenta ex ratione desumpta. » (Mansi, t. 51, c. 273D).

48. Mansi, t. 51, c. 273-275. Voici le passage le plus caractéristique de cette intervention : « Deputatio de fide censuit, omnes illas emendationes ex una vel altera parte venientes non esse a Congregatione generali accipiendas ; sed traditionalismo in genere sumpto opponendum esse certum quoddam principium, quo traditionalismus crudior immediate damnetur, cum utique ille fundamenta ipsa religionis periculo exponat. Et certe huic officio sacra Synodus deesse non potest, et quidem deesse non potest, quamvis per principium propositum seu per doctrinam propositam etiam mitior traditionalismus aliquatenus tangatur ; et hoc multo magis cum, ut iam dixi, etiam traditionalismus mitior multis periculis sit obsitus, et sine periculo, ut ingenue fatear, doceri non possit. Cum ergo traditionalismus etiam in sua forma mitiori aliqua medela indigere videatur, cum certi quidam cancelli huic doctrinœ sint apponendi, proponit Deputatio de fide doctrinam suam tamquam certum principium, quod directe impugnat traditionalismum crudiorem, quod sane, cum aliter fieri non possit, etiam tangit traditionalismum mitiorem. » Voir également la déclaration de Mgr Gasser à propos des amendements n° 52 et 53 (*ibid.*, c. 292B).

49. Mansi, t. 51, c. 290D. — 50. Mansi, t. 51, c. 400A (amendement n° 55 bis). — 51. Mansi, t. 51, c. 400BC (amendement n° 56).

52. Mansi, t. 51, c. 419 AB. — 53. Mansi, t. 51, c. 419 C.

54. Mansi, t. 51, c. 132 CD.

55. Mansi, t. 51, c. 400A (amendement n° 53).

56. Mansi, t. 51, c. 399BD (amendement n° 51). Il conclut en ces termes : « Quapropter ego arbitror expungendum esse adverbium *certo*... quod superfluum est nobis sed rationalistis perutile. Et sic... semper damnamus traditionalismum et non videmur absolvere rationalismum, errorem illo peiorem. »

57. Mansi, t. 51, c. 399 D-400 A (amendement n° 52bis) ; et c. 405AB (amendement n° 98) : « Omnino supprimatur in canone vocula *certo*. Et quatenus non supprimaretur vocula *certo*, supprimantur omnia quæ sequntur vocem *Deum* usque ad *facta sunt* » ; il ajoutait encore : « Frustra allegatur quod definitio non cadat super to *creatorem* sed *creatorem* poni tantum enuntiative et explicative. Respondeo : hoc non clare apparere, et vitandam esse in decretis conciliorum, maxime vero in canonibus, ambiguitatem. » Mgr Atanasio faisait une remarque analogue dans l'amendement n° 98 bis (*ibid.*, c. 405BC).

58. Mansi, t. 51, c. 354D-355A.

59. Mansi, t. 53, c. 222D : « certo omnino retinendum sit, ne sub cognitione opinio tantum probabilis intelligatur. »

60. Mansi, t. 51, c. 417A-418C. — 61. Mansi, t. 51, c. 422D-423A.

62. Le texte définitif de la constitution *Dei Filius* se trouve dans Mansi, t. 51, c. 427-436.

63. Je m'inspire ici de très près du travail de Vacant, dont je reprends plusieurs conclusions, tout en en nuançant d'autres.

64. La comparaison avec les chapitres III et IV de la même constitution permet de se rendre compte sans hésitation possible du sens de l'expression : « les lumières naturelles de la raison ». La *raison* s'oppose à la foi, qui nous fait adhérer à une vérité à cause de l'autorité de Dieu qui la révèle, et sous la motion d'un influx surnaturel ; elle adhère à une vérité parce qu'elle en reconnaît l'évidence interne (cfr au début du chap. III : *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perceptam*).

65. J. Vacant, *Etudes théologiques...*, t. I, p. 291.

66. Vacant, note (t. I, p. 296) que « ce membre de phrase : *e rebus creatis*, n'est placé ici qu'incidemment », mais il ne prouve pas cette assertion. Cette preuve se trouve dans les diverses déclarations relatives à la portée du texte : il y est manifeste que ce dont on se préoccupe, c'est beaucoup plus de la *réalité* d'une capacité active en l'homme d'atteindre Dieu par la raison, plutôt que des *moyens* éventuels qui permettent à la raison d'arriver à une telle connaissance (bien que cette dernière préoccupation ne soit pas entièrement absente, comme le montre l'observation de Mgr Gasser à propos d'un amendement proposé par Mgr Maret : « Deficit ex una parte, quibus media naturalia, quibus homo posset naturaliter Deum cognoscere, non indicantur. » Mansi, t. 51, c. 276A).

67. Mansi, t. 51, c. 148A.

68. Mansi, t. 51, c. 273AB. Il répéta la même chose le lendemain à propos de l'amendement n° 62 (*ibid.*, c. 294CD) et, dans le procès-verbal officiel du vote, il fut noté que « le 62ᵐᵉ amendement a été rejeté par presque tous les Pères, parce que, suivant l'observation du

R^{me} rapporteur, il introduisait une question qui exigeait une discussion plus attentive et parce que, supposé qu'on dût en parler, il faudrait l'étudier conciliairement » (*ibid.*, c. 295B).

69. Ils pouvaient entre autres se référer aux six premières thèses, appuyées par un important matériel positif, du *Tractatus de Deo uno* de Franzelin (Rome-Turin, 1870, p. 31-100 ; des éditions lithographiées existaient antérieurement à cette première édition imprimée).

70. Mansi, t. 51, c. 273C.

71. *Sap.*, XIII, 5, d'après la Vulgate : « A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri ». Mgr Gasser répéta encore, le 19 avril : « Deputatio de fide vero putavit non sibi licere resecare in canone vocem *creatorem*, quia in libro Sapientiae vox ista omnino adhibetur ; et vocem Scripturae Sacrae resecare, cum agatur de re prorsus eadem, Deputatio de fide licitum non putavit. » (Mansi, t. 51, c. 423A).

72. J. Vacant, *Etudes théologiques...*, p. 308.

73. *Ibid.*, p. 308.

DE LA NATURE A SON AUTEUR

d'après le livre de *La Sagesse* (13,1-9)

Les écrivains sacrés sont ces hommes privilégiés par lesquels Dieu a voulu faire passer son message. Chacun des inspirés de l'Ancien Testament puise dans un monde d'images, de pensées, de connaissances, de réflexions, qui reflète un tempérament, une éducation, un milieu, une époque. Le dernier en date, l'auteur du livre de la Sagesse, se présente à nous sous les traits d'un juif hellénisé. La foi au Dieu de la Révélation anime en profondeur toutes ses réactions mais il reste ouvert à certaines valeurs religieuses de l'hellénisme : tantôt il les affronte aux doctrines bibliques, tantôt il les transpose en climat monothéiste. D'un bout à l'autre de son livre, ces deux courants de pensée se compénètrent et rendent un son original au terme de la Révélation ancienne. Dans la section consacrée à l'idolâtrie savante (13, 1-9), l'influence de l'hellénisme est la plus apparente : l'auteur fait allusion aux théories qui divinisent la nature, il insiste sur le thème religieux de la beauté du monde ou sur celui de l'Energie qui s'y déploie, il propose à partir de la nature, une méthode d'ascension rappelant celles mises en œuvre pour rejoindre le principe divin de l'univers. Pourtant, son attitude de fond est dictée par la foi de son enfance, nourrie des Saintes Ecritures. Aussi, il importe d'éclairer d'abord la culture israélite de l'auteur, sur le point précis de la connaissance naturelle de Dieu.

Les livres bibliques antérieurs lui répétaient que le monde a été créé par Dieu, un Dieu unique, transcendant ;

une doctrine proposée d'autorité et réclamant un assentiment de foi. Dans la perspective de l'Ancien Testament, Dieu se fait connaître dès les origines : il converse familièrement avec Adam (*Gen.* 2-3), Hénoch marche avec lui (*Gen.* 5, 22-24). Puis il choisit une famille, un peuple, et ne cesse de prodiguer les signes de sa Réalité personnelle, de sa souveraine maîtrise. En conséquence, la foi vivante le voit partout à l'œuvre ; dans la nature, aussi bien que dans l'histoire, elle discerne les traces de sa présence, les marques de sa puissance, de sa sagesse.

Les Israélites qui « ne connaissent pas Dieu » ne nient pas son existence, mais ils se ferment à ses avances, à ses exigences, ou refusent en fait de reconnaître sa Providence. Pour ces derniers, Dieu est comme s'il n'existait pas, car il ne sanctionne pas le bien ou le mal (cf. *Is.* 40, 26-27 ; *Mal.* 2, 17 ; *Job* 22, 13 ; 21, 14-15 ; *Ps.* 73, 11), il ne domine pas le temps et s'avère impuissant à changer le cours des événements (cf. *Is.* 46, 8-11). La négation de Dieu prêtée à l'impie en *Jer.* 5, 12 ; *Ps.* 14, 1, est à interpréter dans un même contexte d'incrédulité pratique.

Les païens qui « ignorent Dieu » ne sont pas des athées; ils méconnaissent seulement la vraie nature de la divinité. Pour eux, le divin tend à s'intensifier avec les idoles, ou il réside dans les grandes forces de la nature, surtout celles qui causent la vie, et dans les astres. En fonction du plan de salut qui se déroule dans la Bible, les païens sont des égarés chez lesquels la notion du vrai Dieu s'est obscurcie, dégradée ; ils doivent être ramenés, par l'intermédiaire du peuple de la Révélation, à une connaissance explicite du Dieu d'Israël. Sur un tel horizon, le problème des moyens naturels de connaître le Dieu unique et transcendant ne pouvait retenir l'attention. On relève seulement des nuances dans l'appréciation de la condition historique des païens. L'Ancien Testament se montre foncièrement opposé au culte des idoles, car celles-ci symbolisent l'éparpillement du divin, le matérialisent. Il réagit avec la même vigueur contre toute usurpation, par l'homme, de préroga-

tives divines (cf. *Is*. 14, 12-14 ; 47, 8-10 ; *Ez*. 28, 2). Par contre, il reste ouvert en face d'une attitude religieuse sincère, centrée sur une notion de Dieu plus spirituelle, unifiée. Ainsi Abraham est béni par Melchisédech « au nom du Dieu Très Haut » (*Gen*. 14, 19) ; Cyrus, roi des Perses « qui n'adoraient guère que le Dieu du ciel »[1] est salué comme l'instrument de Yahvé pour une œuvre de salut (*Is*. 41, 1-5, 25-27 ; 45, 1-6) ; les enseignements de sagesse égyptiens, où perce une conception élevée de la divinité, ont stimulé les Sages d'Israël (cf. l'introduction au livre des *Proverbes*).

D'autre part, à l'intérieur de la foi israélite en un Dieu unique et créateur, certaines démarches rationnelles de l'esprit humain vers Lui sont esquissées par les textes bibliques. Puisque la nature est son œuvre, elle doit parler de Lui ; et elle le fait d'autant plus spontanément qu'elle a perdu en Israël son halo divin, mythique. Assurément, au spectacle de la création, le fidèle est plutôt porté à admirer son Dieu, à exalter sa puissance et sa sagesse, à s'édifier sur sa Providence (cf. *Ps*. 8; *Ps*.19,2; *Ps*. 104). Mais parfois affleure un effort de réflexion. La nature est considérée davantage en elle-même, avec toutes les lois qui la régissent, tous les phénomènes de régularité, d'harmonie, d'adaptation qui s'y manifestent depuis le mouvement ordonné des astres jusqu'au mystère de la formation de l'homme ou aux merveilles de l'instinct (cf. surtout *Job* 38-41). Implicitement, tous ces faits renvoient à une sorte d'harmonie préétablie par une Cause infiniment puissante et intelligente. Sans doute cette conclusion n'est pas tirée, car le fait de la Création est donné d'emblée et la portée des textes est différente. Néanmoins, tel ou tel d'entre eux (par ex. *Is*., 40, 12-26) semble vouloir faire passer la conviction que le Dieu d'Israël, le Dieu unique et Créateur, s'impose comme la seule explication transcendante de l'univers visible. Mais il

---

1. LAGRANGE. *Le Judaïsme avant J.-C.* p. 23.

le fait à l'intérieur de présupposés qui paralysent, au principe, tout essai de démonstration rationnelle.

Dans le livre de la Sagesse, au contraire, cette démarche est plus directe et le thème de la connaissance naturelle de Dieu par des païens devient explicite. A l'intérieur d'un long développement oratoire où les plaies d'Egypte marquent les étapes graduelles du Jugement final de Dieu (11, 5 — 19, 21), l'auteur est amené à faire un procès en règle de l'idolâtrie païenne (13-15). Il vient de mentionner le culte égyptien des animaux, lequel incarne, à ses yeux, le comble de l'égarement (12, 24), dénote une perversion telle qu'elle résiste à tout avertissement d'En-Haut (12, 27). C'est l'amorce d'une digression sur l'idolâtrie, envisagée sous les principales formes, pour en souligner le caractère illogique et coupable. Avant de rejoindre, mais d'une façon originale, le thème biblique des idoles fabriquées par l'homme, il s'attache[2] à une perversion religieuse à la fois plus proche de la nature et plus savante : la divinisation des éléments ou des grandes forces de la nature (13, 1-9). Nous donnons le texte dans la traduction de M. Osty (Bible de Jérusalem), en proposant en note quelques interprétations différentes.

1 « Oui foncièrement vains tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
et qui, par les biens visibles, n'ont pas été capables de connaître
[Celui qui est,
ni reconnu l'Artisan en considérant les œuvres.

2 Mais c'est le feu, le vent[3], l'air subtil,
la voûte étoilée, l'onde impétueuse, ou les flambeaux du ciel,
qu'ils ont regardé comme des dieux, maîtres du monde !

3 Que si, charmés de leur beauté, ils y ont vu des dieux,
qu'ils apprennent combien leur Maître est supérieur,
car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a créés.

4 Et si leur puissance et leur activité sont frappés d'admiration,
qu'ils en déduisent combien plus puissant est Celui qui les a formés,

2. de même que Philon, « *De la vie contemplative* », 3-5 ; « *Du décalogue* », 53-66.

3. Plutôt : « le Souffle ».

5 car la grandeur et la beauté des créatures
font, par analogie, contempler leur Auteur.
6 Ceux-ci toutefois ne méritent qu'un blâme léger ;
peut-être en effet ne s'égarent-ils
qu'en cherchant Dieu et en le voulant trouver :
7 vivant parmi ses œuvres[4], ils s'efforcent de le découvrir,
et se laissent prendre aux apparences, tant ce qu'ils voient est beau !
8 Eux-mêmes pourtant ne sont point pardonnables :
9 s'ils ont été capables d'acquérir assez de science
pour pouvoir scruter l'univers,
comment n'en ont-ils pas plus tôt découvert le Maître !

Les païens que vise ce développement ne sont pas des athées, car ils croient au divin. Ils méritent à peine le nom d'idolâtres, car le texte renvoie plutôt à des spéculations intellectuelles, à des égarements de l'esprit, qu'à des gestes cultuels. On les caractérise comme des hommes d'étude, à la fois philosophes, « physiciens », astrologues, qui scrutent avec application les phénomènes de l'univers et doivent être les adeptes d'une religion cosmique. Ils ont le sens du mystère des choses, s'efforcent à une explication d'ensemble de l'univers, cherchent Dieu à leur façon et désirent le trouver. Mais ils se sont arrêtés trop tôt, n'ont pas eu la force de pousser leurs investigations jusqu'à l'explication suprême. Pris au piège par les créatures, séduits par leur beauté ou leur puissance, ils les ont divinisées. Les principales sont énumérées au verset 2, mais plutôt à titre d'exemples et par un poète. Les trois premiers termes renvoient équivalemment aux différentes conceptions du Pneuma stoïcien, conçu soit comme un feu, soit comme un Souffle éthéré, fluide à l'extrême ; on lui prêtait l'intelligence et il était le principe immanent, divin de toute l'énergie à l'œuvre dans l'univers. Le texte passe ensuite au spectacle du ciel étoilé : on y contemplait les dieux célestes, ou on admirait cette manifestation la plus belle d'un univers divinisé. L'« onde impétueuse », qui renvoie spé-

---

4. Plutôt : « s'appliquant à ses œuvres ».

cialement à la mer (cf. 19, 7 ; 14, 1), est alléguée comme un exemple stupéfiant de la puissance déployée par la nature; depuis longtemps, en Grèce et ailleurs, on l'avait divinisée. Les flambeaux ou luminaires célestes désignent avant tout le soleil et la lune (cf. *Gen.* 1, 14-17), mais l'expression peut s'appliquer aussi aux autres planètes. Chacune avait été identifiée avec une divinité ou, dans le cas du soleil et de la lune, avec le dieu suprême. Par suite de l'extension prise par l'astrologie, les planètes déterminaient tous les événements et dominaient le temps. C'est elles surtout, qu'à l'époque, on considérait comme « les dieux maîtres ou régents du monde » (v. 2).

Le reproche fondamental formulé contre de telles divinisations de la nature, c'est qu'elles déforment la vraie notion du divin. Tous ces païens sont « dans l'ignorance, dans la méconnaissance de Dieu », parce qu'ils n'ont pas suivi les indications de la nature elle-même (v. 1). Celle-ci aurait dû les amener à reconnaître l'existence d'un Dieu transcendant, Créateur de l'univers. Parce qu'ils ont été incapables de faire cette démarche décisive, ils sont blâmés, tenus pour responsables de leur égarement. Le texte, dès le début, les qualifie d'hommes « vains » : le terme est biblique, mais, dans ce contexte intellectuel, il emprunte certaines nuances au grec profane. Ce sont des gens stupides, absurdes, car le point d'appui d'une existence faite pour la « connaissance de Dieu » est placé en des créatures; ce sont des insensés, mais leur folie, comme celle que flétrit ailleurs la Bible, procède d'un égarement coupable. Sans doute, on les juge moins répréhensibles que les adorateurs d'idoles (v. 6) : ceux-ci mettent leur confiance en des choses mortes, fabriquées par l'homme (v. 10), tandis que la nature est vivante et élève l'âme. Ils ont certaines excuses. Ils recherchent obscurément, à travers la nature et au-dessus d'eux-mêmes, un principe divin des choses (v. 6). On s'explique aussi qu'ils aient été séduits par les apparences du monde visible : car les créatures sont belles (v. 7),

fascinantes, au point de donner l'impression du divin et de paraître supprimer toute explication transcendante.

Néanmoins, ce sont là plutôt des circonstances atténuantes à une culpabilité qui demeure. Ces hommes « ne sont point pardonnables » (v. 8), ne méritent pas les mêmes titres à la miséricorde que « les petits » mentionnés en 6, 6. Plus spécialement, l'auteur estime anormal que des hommes si savants, si experts dans la connaissance de la nature (v. 9) n'aient pas réussi à découvrir le Maître de l'univers. A ses yeux, cette découverte aurait dû jaillir assez tôt, devancer en tous cas les investigations plus poussées sur l'univers lui-même.

Quel raisonnement ou quelle démarche intellectuelle devaient les amener, normalement, à la connaissance naturelle du vrai Dieu ? Le texte répète avec insistance que c'est à partir des œuvres créées, par le moyen du spectacle de la nature (cf. vv. 1 et 5). Mais il est plus malaisé de discerner quel processus de pensée doit, d'après lui, conduire de la nature à son Seigneur. Au v. 1, un lien semble établi entre l'expression « les biens visibles » et le nom divin « Celui-qui-est », mais on nous laisse le soin de le préciser. L'auteur veut-il signifier que les perfections limitées répandues dans l'univers doivent faire remonter à la Perfection essentielle[5] ? que leur soumission apparente aux conditions de la nature sensible (changement, altération, etc.) postule un être qui seul « est vraiment » ou « existe réellement »[6] ? Ou bien, insistant sur le mot « visibles », veut-il acheminer les hommes au-delà de ce qu'ils voient, jusqu'à l'Etre invisible, métaphysique ? Nous ne savons, et la portée du texte peut être plus simple, plus affirmative : l'auteur, désignant le monde sous son aspect sensible, aurait employé le nom divin le plus expressif, le plus apte à frap-

---

5. Cf. l'argument Stoïcien de l'« échelle des êtres », allégué, il est vrai, pour prouver que le monde seul, dans sa totalité, est parfait.
6. Cf. PHILON, *Du décalogue*, 59 ; Plut. *Morales*, 392 ae ; 393a.

per l'attention des milieux cultivés païens qu'il ne perd pas de vue.

Dans le même verset, la mention d'un Artisan de l'Univers et de ses œuvres implique une cause organisatrice du monde ; bien plus, dans la perspective de notre livre, une cause efficiente, créatrice. Mais cette idée est énoncée sans point d'appui démonstratif. A l'époque où fut composé le livre de la Sagesse, on prouvait couramment l'existence d'un Démiurge ou Artisan de l'univers par différents arguments : l'ordre du monde et l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, la finalité interne des êtres, la nécessité d'une cause motrice initiale, le postulat d'un Etre supérieur à l'homme, plus intelligent et plus efficace que lui[7]. Mais on ne sortait pas pour autant, de la problématique d'un principe divin immanent au monde ou organisant une matière préexistante.

Aux versets suivants (3 et 4), le thème de la beauté de la nature ou celui des effets de grandeur et de puissance qui s'y déploient, ne sont pas exploités davantage d'une façon démonstrative. Dans le premier cas, l'auteur invite des esprits fascinés par le spectacle de l'univers à s'élever vers une Beauté transcendante, vers la Source de toute beauté. C'est-à-dire qu'il prend appui sur l'existence d'un Dieu créateur. Dans le second, l'énergie grandiose qui apparaît à l'œuvre dans l'univers invite à un dépassement analogue. Il faut dissiper le prestige des créatures en s'élevant jusqu'à l'Auteur de toute puissance, de toute énergie efficace, et qui, à ce titre, doit être « combien plus puissant » ! Lui seul doit attirer la confiance de l'homme, fonder son espoir. La conclusion du verset 5 se présente avec plus de rigueur et sa portée dépasse celle des affirmations antérieures. L'adverbe grec traduit : « par analogie » suppose un rapport de proportion entre deux réalités et renvoie aussi

---

7. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1 (éd. 4), 137-139 ; A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, surtout ch. 13.

(cf. le verbe grec correspondant) à une démarche de l'esprit procédant d'une chose connue à une autre par voie de comparaison ou de déduction. Cet adverbe implique donc qu'il y a un certain rapport entre les perfections des créatures et celles de leur Auteur ; et l'ensemble du verset assure qu'en partant de celles-là l'esprit humain peut s'élever jusqu'à la connaissance ou la contemplation du Créateur. L'emploi du verbe « voir, contempler » dans ce contexte[8] semble significatif. En harmonie avec les deux versets précédents, il réintroduit l'idée d'une ascension de l'esprit, d'un élan de l'âme vers le Dieu véritable à partir du spectacle de la nature. Une telle démarche peut être religieuse, intuitive plutôt que déductive.

De cette analyse de détail se dégagent, nous semble-t-il, les conclusions suivantes. Cette section du livre de la Sagesse veut certainement affirmer que le Dieu unique, transcendant, Créateur, peut être connu à partir de la nature. L'esprit humain est capable de parvenir à cette vérité par une démarche intellectuelle, sinon spontanée, du moins relativement facile. Les païens qui sont restés en-deçà de cette connaissance capitale sont blâmés, déclarés impardonnables. On notera cependant que ce jugement reste objectif et n'entre pas dans les cas particuliers ; qu'il porte directement sur une catégorie spéciale de païens : des hommes savants, cultivés, chez lesquels on était en droit d'attendre un meilleur usage de leur intelligence.

Si l'écrivain inspiré affirme que le Créateur peut et doit être connu à partir du monde visible, il ne met pas en œuvre une véritable démonstration de l'existence de Dieu. Sous la poussée de sa foi personnelle, il introduit d'emblée la réalité du Dieu unique et Créateur alors que ses lecteurs devaient réclamer des preuves plus précises. Sans doute on

---

8. Le traité pseudo-aristotélicien « *De mundo* » (399 b) dit de même que le Dieu invisible « se laisse voir, contempler à partir de ses ouvrages ».

sent percer, à travers tout ce développement, certaines réminiscences des arguments invoqués à l'époque pour prouver l'existence d'un dieu cosmique ou la réalité d'une Providence. Mais ces réminiscences bifurquent en un autre sens et aucun argument n'est vraiment exploité. Nous avons seulement une suite d'affirmations, formulées en termes tels qu'elles évoquent les conclusions d'un raisonnement, mais celui-ci est à suppléer entièrement. Sans doute une méthode de connaissance de Dieu par analogie est indiquée, mais on ne sait avec quelle portée précise et elle n'est pas explicitement mise en œuvre. On a l'impression que l'auteur est au courant de certaines démonstrations. Et pourtant il n'en a exploité aucune. Diverses explications sont possibles : le genre poétique du livre, une assimilation imparfaite de la logique grecque ou, au contraire, le sentiment de l'insuffisance des preuves alléguées couramment, enfin l'influence des schémas apologétiques du judaïsme hellénistique, lequel confondait plutôt les païens en affirmant les vérités révélées. Peu importe pour les conclusions de notre étude.

Dans ce texte inspiré, le thème de la connaissance naturelle de Dieu nous est présenté sous une forme qui reste souple, ouverte. S'il peut recouvrir les différentes démarches de la raison humaine dans sa recherche de Dieu à partir des créatures, il suppose que l'âme doit rester ouverte au vrai Dieu et le rejoindre, comme d'instinct, au choc des beautés et des grandeurs de la nature. Certains obstacles peuvent être d'ordre moral, parce que le sens du bien ou du beau n'est pas suffisamment affiné, purifié. D'autre part en affirmant d'autorité le fait d'un Dieu unique et créateur, l'auteur fait passer une conviction qu'il tient, lui de sa foi : il espère réveiller le sens du vrai Dieu et montrer en même temps que l'univers n'a pas son explication en lui-même mais parle invinciblement de Lui.

C. Larcher.

LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU PAR LES HOMMES

d'après *Rom.* 1,18-23 [1]

En dépit de son caractère doctrinal, l'Epître aux Romains n'a rien d'un traité abstrait de théologie construit à partir de certains concepts, fût-ce la notion fondamentale de justice salvifique de Dieu. Comme le souligne fort opportunément l'un de ses derniers commentateurs, A. Nygren[2], c'est se faire une idée fausse de cet écrit palpitant de vie que de n'y pas chercher autre chose qu'une explication du mécanisme de la justification par la foi. Ce qui caractérise essentiellement la religion chrétienne, comme aussi déjà la religion d'Israël, c'est d'être une religion historique, fondée sur des interventions gratuites de Dieu dans l'histoire du monde. C'est dans cette perspective qu'il convient de lire d'un bout à l'autre l'Epître aux Romains : l'Apôtre s'y place toujours sur le plan concret de l'histoire du salut, et ce qu'il veut mettre en lumière, ce qu'il cherche à exprimer de toutes les façons, c'est le grand tournant opéré dans cette histoire par le passage de Jésus sur la terre. Sa lettre n'a pas pour but de développer de belles idées, mais bien plutôt de mettre en un relief toujours plus puissant l'opposition de deux ères : d'une part l'ère antérieure au Christ, et d'autre part, l'ère parfaite, définitive, ouverte par la mort et la résurrection de Jésus.

Le court passage que nous voudrions étudier maintenant (1, 18-21) et qui traite de la connaissance naturelle de Dieu doit être compris en fonction de ces données générales. Certes Paul y reprend un lieu commun du judaïsme hellé-

nistique, mais il lui fait subir une notable transformation pour l'adapter à son exposé très concret du mystère du salut. Le but des quelques pages qui suivent sera précisément, en expliquant ces célèbres versets, de souligner à la fois le caractère traditionnel du langage de l'Apôtre et sa profonde originalité.

18, « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui tiennent la vérité captive dans l'injustice ; 19, car ce qu'on peut connaître de Dieu se dévoile à leur esprit : Dieu en effet le leur a dévoilé ; 20, ses invisibles richesses depuis la création du monde se laissent voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables ; 21, puisqu'ayant connu Dieu, ils ne lui ont offert comme à Dieu ni louanges ni actions de grâces, mais ils ont perdu le sens de leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est enténébré : 22, car dans leur prétention à la sagesse ils sont devenus fous, 23, et ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles. »

Pour faire saisir dans toute sa force la grandeur du salut opéré par le Christ en faveur de tous les hommes, y compris les Gentils, saint Paul souligne d'abord la profondeur de leur déchéance. Les quelques versets que nous venons de lire sont le début d'un tableau très sombre de la misère morale du paganisme (1, 18-32). Après quoi ce sera la mise en accusation du monde juif lui-même, plus coupable encore que le monde païen, car il avait reçu plus de lumières (2 et 3, 1-20). C'est seulement après cette description désolée des deux grandes fractions de l'humanité non encore touchée par l'action salvifique de Jésus que Paul, fort de sa conviction que les oracles de salut confiés aux Juifs sont toujours valables (cf. 3, 1 sq.), en viendra à proclamer l'intervention toute puissante en Jésus de la justice miséricordieuse de Dieu : « Mais, *maintenant*, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée... » (3, 21). Le « maintenant » qui ouvre le nouveau développement est capital : comme celui de 6, 19-22 et de 8, 1, c'est un *maintenant* eschatologique destiné à opposer aux temps antérieurs l'ère radieuse du salut définitif.

On a souvent fait remarquer fort justement qu'il convenait de ne pas prendre trop à la lettre la peinture de la dégradation morale des Gentils qui ouvre la première partie

de l'Epître. En la brossant, l'Apôtre songe avant tout à la civilisation gréco-romaine en pleine décadence qu'il avait tous les jours sous les yeux ; n'oublions pas qu'il écrit aux Romains sous le règne de Néron, à une époque où Rome devient plus que jamais « une école d'immoralité et de cruauté »[3]. Les termes qu'il emploie ne visent que des collectivités bien déterminées ; on ne saurait sans une profonde injustice les appliquer à tous les païens de tous les temps. Nul n'ignore qu'en dehors du monde chrétien il est apparu de nobles figures qui, tel Socrate, sont l'honneur de l'humanité. On ne saurait davantage oublier que même des collectivités païennes ont pu parfois atteindre à une certaine grandeur morale, guidées par les seules lumière de la loi naturelle : qu'on songe par exemple à la Chine ou encore à l'Inde. L'univers païen qui s'offrait aux regards de saint Paul était forcément beaucoup plus restreint que celui que nous avons appris à découvrir. « Connaissait-il les diverses formes des cultes antiques ? Cela n'est pas probable. Son expérience ne dépassait guère le polythéisme gréco-romain et les rites asiatiques. Il n'est pas même certain qu'il ait connu spécialement ceux de l'Egypte, si ce n'est peut-être par les importations qui commençaient à se produire dans le reste de l'Empire romain »[4].

Au reste, si nous ne voulons pas risquer de déformer sa pensée, nous ne devons jamais oublier que saint Paul procède par affirmations massives, qu'il est de la plus haute importance de corriger et de nuancer les unes par les autres. Ne croirait-on pas, en parcourant le début de l'Epître aux Romains, que le monde païen pris dans son ensemble n'est qu'une *massa damnata* ? Or ce qui est dit quelques versets plus loin (2, 12-16) de la justification par Dieu des Gentils qui agissent selon leur conscience constitue au contraire une vue extrêmement consolante qui n'a peut-être pas été suffisamment exploitée pour la solution du problème si angoissant du salut des Gentils. En tout cas ce passage corrige l'impression accablante que pourrait laisser le premier chapitre. Il n'est pas vrai que le monde païen ait été et soit encore totalement plongé dans les ténèbres : la voix de la conscience qui se fait entendre en tout homme n'est-elle pas la voix même de Dieu, un équivalent au dire de saint Paul de la Loi mosaïque et qui rend tous les hommes justiciables

du tribunal même du Christ (cf. 2, 15-16) ? Pas plus que saint Jean, l'Apôtre des Gentils n'aurait hésité à écrire que le Christ, « lumière véritable, éclaire tout homme » (1,9)

Ces remarques étaient nécessaires pour situer dans leur vraie perspective les quelques versets que nous avons à expliquer. Saint Paul y parle d'abord du *déchaînement de la colère de Dieu contre les Gentils* (v. 18). La colère de Dieu, c'est là dans la Bible un anthropomorphisme courant, destiné à souligner qu'à la différence du Dieu des philosophes, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob prend à l'aventure humaine un étrange intérêt et que notre conduite morale ne saurait le laisser indifférent. Dans l'Ancien Orient en général, on regardait volontiers les calamités comme autant de manifestations de l'irritation des dieux. Israël a partagé cette conviction, commune d'ailleurs à toutes les régions où la Divinité est conçue comme gardienne du droit et de la loi. Il reste qu'aucun peuple de l'antiquité n'a eu sans doute autant que les Juifs le sens du péché. En dénonçant avec une vigueur extraordinaire les prévarications de leurs compatriotes, les prophètes avaient fait naître au sein du peuple de Dieu le sentiment d'une faute générale non expiée, contre laquelle était déchaînée la colère de Yahvé ; les malheurs présents paraissaient être ainsi comme les prodromes du grand jour de la reddition des comptes, le jour de Yahvé[5]. C'est cette tradition qui explique le langage de l'Apôtre.

Plusieurs Pères et auteurs anciens ont cru qu'il avait en vue le jugement dernier[6]. Mais le verbe est au présent : *revelatur ira Dei ;* il ne peut donc s'agir que d'une manifestation de la justice divine salvifique que mentionne précisément le verset suivant : *justitia Dei revelatur* ? On serait assez enclin à le croire. L'Epître aux Romains elle-même (cf. par ex. 3, 25-26) autorise à penser que l'Apôtre a regardé l'ère de grâce comme devant être en même temps l'ère du châtiment définitif du péché[7]. Mais cela ne veut pas dire qu'auparavant le péché ait été laissé totalement impuni. Saint Paul enseigne même tout le contraire : le signe qu'à ses yeux la colère de Dieu est déchaînée contre les Gentils, c'est qu'ils s'abandonnent à l'impureté (v. 24), à des passions déshonorantes (v. 26), à leur sens pervers (v. 28). A la manière des prophètes, l'Apôtre voit donc

dans les désordres moraux passés et actuels des Gentils une sanction divine qui prélude au jugement final : *propter quod tradidit illos Deus*[8].

Ce qu'il veut dire en somme, c'est que l'homme est puni par où il a péché, ce qui est encore une idée biblique tout à fait traditionnelle. Le polythéisme a entraîné comme conséquence une licence effrénée, car qui méconnaît le vrai Dieu méconnaît par le fait même la vraie dignité de l'homme créé à l'image de Dieu. En d'autres termes *la source première de la dépravation morale du monde païen, ce sont ses erreurs religieuses.* Il pouvait connaître le vrai Dieu et il ne l'a pas connu : depuis la création du monde en effet Dieu révèle aux hommes ses attributs, ce qui fait qu'ils sont inexcusables de ne pas lui rendre la gloire qui est due. Telle est l'accusation grave portée par l'Apôtre contre les Gentils. Nous voudrions en examiner soigneusement le sens et la portée.

Saint Paul déclare tout d'abord que *Dieu a manifesté aux hommes ce qu'on peut connaître de lui* (v. 19), entendons par là non pas tout ce qui est en soi connaissable de la Divinité, mais tout ce qu'on peut connaître d'elle à partir des œuvres de la création, ainsi que l'exprime clairement le verset suivant (v. 20). Le Dieu de la religion judéo-chrétienne est essentiellement transcendant au monde, mais cela ne l'empêche nullement d'entrer en communication avec l'homme ; il le fait au contraire constamment, et cela d'une double manière : par les œuvres de la création et par les événements de l'histoire.

Chronologiquement parlant, c'est d'abord par l'entremise de l'histoire qu'Israël a connu Yahvé. Quand on étudie l'Ancien Testament, il faut se garder de se laisser tromper par l'ordonnance actuelle du texte. Ce que nous lisons en premier lieu, c'est-à-dire les onze premiers chapitres de la Genèse qui racontent la création du monde, la chute de l'homme et la dégénérescence morale et religieuse de plus en plus accentuée de l'humanité, ce n'est pas là ce qui fut premier dans la pensée du peuple choisi. Nous ne devons jamais oublier que la religion d'Israël est comme la nôtre une religion historique : on a fait l'expérience de la toute-puissance de Yahvé délivrant son peuple de la servitude égyptienne, et c'est ensuite seulement, à une date qu'il

est difficile de déterminer, qu'on s'est élevé jusqu'à la conception claire de sa toute-puissance créatrice.

Il n'en reste pas moins vrai qu'*en soi* la manière la plus ancienne et la plus constante qu'a Dieu de parler à l'homme, c'est le langage de la création. « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (*Ps.* 19, 1). *Depuis la création du monde* (v. 20 : il faudrait *a creatione mundi* plutôt qu'*a creatura mundi*), le monde est comme un livre ouvert où sans cesse nous pouvons lire les perfections invisibles de Dieu. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une intuition directe, mais d'une vision de l'esprit consécutive à la réflexion (*nooumena cathoratai*). Le terme qu'emploie saint Paul en la circonstance (*nooumena*, d'où Kant a tiré ses fameux noumènes) exprime l'opération intellectuelle de l'homme qui, d'après ce qu'il a sous les yeux, conçoit ce qu'il ne voit pas. D'un tel travail, il est clair que seul l'esprit humain est capable, et même l'expérience nous amène à constater qu'en fait peu nombreux sont les hommes qui au cours des siècles sont allés au vrai Dieu en suivant cette voie. Nous venons de le dire : ce n'est pas de cette façon que le peuple choisi lui-même s'est élevé jusqu'à ce monothéisme strict qui est son plus beau titre de gloire et qu'il a légué au monde civilisé. On se demande dans ces conditions comment l'Apôtre a pu affirmer aussi catégoriquement que « les hommes ont connu Dieu », mais n'ont pas su lui rendre la gloire qui lui était due (v. 21). Nous retrouverons plus loin cette difficulté à laquelle nombre de commentateurs négligent d'apporter une réponse valable.

Ce que Dieu laisse découvrir de lui-même à l'homme qui réfléchit à partir du monde créé, ce n'est pas son essence ; ce sont uniquement ses attributs, et certains auteurs pensent que l'Apôtre en employant le vocable *theiotès* (plutôt que *théotès* de *Col.* 2, 9) aurait voulu traduire cette nuance. Quoi qu'il en soit de ce détail, il semble que saint Paul ait voulu souligner tout particulièrement trois attributs divins que suggère le spectacle de la création. Celle-ci fait songer à un être tout puissant qui lui a donné l'existence (*virtus*), qui est antérieur à tout le monde créé et donc éternel (*sempiterna virtus*), qui le surpasse infiniment, le transcende absolument : c'est sans doute l'idée exprimée par le mot *theiotès*, que nous traduisons par divi-

nité. « Saint Paul ne parle ici ni de la sagesse, quoiqu'elle soit si visible dans l'ordre de l'univers, ni de la bonté, quoiqu'elle éclate si radieuse dans la Providence spéciale dont l'homme est l'objet ; mais son énumération n'est pas exclusive, et il n'affirme nulle part que le miroir de ce monde sensible ne réfléchisse aucun autre attribut divin »9.

Tel est dans ses grandes lignes le texte capital de l'Ecriture sur lequel s'est appuyée l'Eglise pour définir la possibilité qu'a l'homme, par les seules lumières de sa raison, de s'élever jusqu'à la connaissance certaine de Dieu en partant des choses créées (*Concile du Vatican*, Sess. III, Const. de fide, chap. II). Cet enseignement de saint Paul n'est d'ailleurs pas isolé dans la Bible. On est obligé de reconnaître pourtant qu'une telle idée ne s'y fait jour qu'assez tardivement. Dans les textes les plus anciens, l'affirmation d'un Dieu unique créateur du monde apparaît comme une donnée de foi qui chez les prophètes constitue la base de leur message eschatologique. C'est ainsi que déjà, chez Amos, à l'annonce d'un jugement divin vengeur qui doit atteindre tous les hommes sans distinction sont adjointes de magnifiques doxologies en l'honneur de Yahvé, auteur et maître absolu de l'univers (4, 13 ; 5, 8-9 ; 9, 5-6). Il est vrai que l'on a mis en doute l'authenticité de ces versets. Ce qui est certain en tout cas, c'est que, dans le message consolateur très universaliste du Deutéro-Isaïe (chapitres 40-55), la création première est constamment donnée comme une garantie de la recréation eschatologique : l'auteur ne cesse de l'invoquer comme argument, en même temps que la souveraine maîtrise de Yahvé sur les événements de l'histoire, pour accréditer ses grandes promesses de salut.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il faut attendre le livre de la Sagesse, sans doute le dernier écrit de l'Ancien Testament, ou en tout cas l'un des derniers, pour trouver une doctrine apparentée à celle de l'Epître aux Romains. Voici le texte :

Oui, foncièrement vains tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
et qui, par les biens visibles, n'ont pas été capables de connaître [Celui qui est,
ni reconnu l'Artisan en considérant les œuvres.
Mais c'est le feu, le vent, l'air subtil,
la voûte étoilée, l'onde impétueuse ou les flambeaux du ciel
qu'ils ont regardés comme des dieux, maîtres du monde.

Que si, charmés de leur beauté, ils y ont vu des dieux,
qu'ils apprennent combien leur Maître est supérieur,
car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a créés.
Et si leur puissance et leur activité les ont frappés d'admiration,
qu'ils en déduisent combien plus puissant est Celui qui les a formés,
car la grandeur et la beauté des créatures
font par analogie contempler leur Auteur (13, 1-5).

Il existe une ressemblance de fond indéniable entre ce passage et celui de l'Epître aux Romains. A la manière des Grecs, l'auteur alexandrin parle de la beauté de l'univers, alors que saint Paul est davantage dans la tradition de l'Ancien Testament en en célébrant la grandeur, qui suggère la toute-puissance de son Auteur. Il n'empêche que le *analogôs* de la Sagesse a tout à fait le même sens que le *nooumena* de l'Epître aux Romains, puisqu'il se rattache à un verbe (*analogizomai*) qui signifie calculer, supputer, comparer : en réfléchissant sur les multiples merveilles de la création, l'homme en arrive à conclure à l'existence d'un Etre suprême qui en est la source unique.

On s'est demandé si saint Paul a voulu renvoyer à ce texte de la Sagesse. Plusieurs exégètes hésitent à admettre cette dépendance ; d'autres se montrent plus affirmatifs[10]. En soi cette référence est possible, puisque ailleurs, en particulier en *Rom.* 9, 19-20 (cf. Sap. 12,12) et en 2 *Cor.* 5, 4 (cf. *Sap.* 9, 15), l'Apôtre paraît s'inspirer de l'œuvre du pseudo-Salomon. On ne saurait objecter avec Nygren qu'un peu plus loin dans notre Epitre, en 2, 1-11, pour brosser le tableau des illusions orgueilleuses des Juifs, saint Paul prendra le contrepied du nationalisme religieux de l'auteur alexandrin, lequel affirme par ex. (11, 8-10 ; 12, 20-22) que la possession de la sagesse a valu à Israël un traitement de faveur de la part de Yahvé. Il est peu probable que l'Apôtre ait voulu contredire un livre assurément deutéro-canonique, mais qu'avec les juifs de la Diaspora il tenait sans doute pour inspiré ; il a pu tout au plus s'opposer aux conséquences fausses qu'on tirait d'un point de vue imparfait, qui s'explique d'ailleurs par les circonstances, en particulier la nécessité de résister à l'invasion de l'hellénisme. Quant à savoir s'il a utilisé cet ouvrage en *Rom.* 1, 18-20, la question nous semble difficile à trancher, et nous préférons la laisser ouverte.

Ce qui est certain, c'est que le thème de la connaissance

de Dieu à partir des œuvres de la création est un lieu commun du judaïsme tardif. On lit par ex. dans les Testaments des Douze Patriarches, dont le noyau est certainement antérieur à l'ère chrétienne et remonte sans doute à l'époque asmonéenne :

« Les Gentils se sont égarés et ont abandonné le Seigneur... Mais vous, mes enfants, vous n'avez pas agi ainsi : vous reconnaissez dans le firmament, la terre, la mer et toutes les créatures le Seigneur qui a tout fait » (Test. Neph. 3, 3-4).

Le Quatrième Livre d'Esdras (7, 22-24) affirme qu'à l'origine Dieu avait fait connaître sa volonté à tous les hommes qui l'ont méprisée et ont poussé l'orgueil jusqu'à nier qu'il y eût un Dieu. L'apocalypse syriaque de Baruch, écrit juif de la fin du Ier siècle, déclare de son côté en s'adressant aux païens :

« Vous serez promptement visités, parce qu'autrefois vous avez rejeté l'intelligence du Très Haut : ses œuvres ne vous ont pas instruits et l'ordonnance de sa création éternelle ne vous a pas convaincus » (54, 17-18).

Il faut croire que c'était là un motif apologétique familier aux juifs quand ils se trouvaient en face des Gentils, car nous voyons saint Paul y recourir deux fois dans ses discours aux païens de Lystres et d'Athènes :

« Nous vous prêchons, déclare-t-il aux premiers, d'abandonner toutes ces vaines idoles pour vous tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve. Dans les générations passées, il a laissé toutes les nations suivre leurs voies ; il n'a pas manqué pour autant de se rendre témoignage par ses bienfaits, vous dispensant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant vos cœurs de nourriture et de félicité » (*Actes*, 14, 15-17).

Et aux Athéniens :

« Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans des temples faits de main d'homme... S'il a fait habiter sur la face entière de la terre tout le genre humain, issu d'un principe unique ; s'il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, c'était afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver » (*Actes*, 17, 24-27).



Si elles remettent dans un large contexte le passage de l'Epître aux Romains sur la connaissance naturelle de Dieu,

les citations que nous venons de faire sont loin d'en supprimer l'originalité. Au contraire, elles ne font que l'accuser. En effet, alors que partout ailleurs, et tout d'abord dans le livre de la Sagesse, on reproche aux païens de n'avoir pas connu Dieu, saint Paul ose affirmer en *Rom.* 1, 21 : *les hommes ont connu Dieu, mais ne l'ont pas glorifié comme Dieu.* L'étonnement grandit encore quand on constate que, dans ses autres Epîtres, le même Apôtre caractérise les Gentils comme des gens qui vivent dans l'ignorance du vrai Dieu. « Ne vous abandonnez pas aux emportements de la passion comme les païens qui ne connaissent pas Dieu » (1 *Thess.* 4, 5). « Le Seigneur Jésus tirera vengeance de ceux qui ne connaissent pas Dieu » (2 *Thess.* 1, 8). « Jadis, dans votre ignorance de Dieu, vous fûtes asservis à des dieux qui au vrai n'en sont pas » (*Gal.* 4, 8). On peut encore citer 1 *Cor.* 1, 21 : « Le monde avec sa sagesse n'a point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu », c'est à dire probablement « dans les œuvres de Dieu qui manifestent sa sagesse » (E. Osty, note de la *Bible de Jérusalem*). En s'exprimant ainsi au sujet des Gentils, l'Apôtre ne fait d'ailleurs que se conformer à l'usage de l'Ancien Testament (cf. *Jer.* 10, 25 ; *Ps.* 79, 6 ; *Job.* 28, 21 ; *Sap.* 14, 22). Comment se fait-il que le langage de l'Epître aux Romains soit si différent ? Un très court intervalle s'est écoulé entre l'apparition de la première aux Corinthiens et celle de Romains; il n'est pas vraisemblable qu'entre temps les conceptions de l'Apôtre se soient à ce point modifiées.

Dans le passé on a parfois supposé que saint Paul dans l'Epître aux Romains ne viserait que les philosophes, car il est bien évident que l'ensemble des hommes n'a pas la possibilité de s'élever par raisonnement du monde créé jusqu'à Dieu[11]. Cette interprétation restreint arbitrairement le point de vue de l'Apôtre qui parle des hommes en général sans distinguer entre savants et ignorants. On ne saurait davantage soutenir[12] qu'il se place au point de vue de la tradition rabbinique qu'a peut-être en vue le passage du Quatrième Livre d'Esdras cité plus haut (7, 22-24), tradition selon laquelle la Loi mosaïque fut préalablement offerte aux Gentils qui la refusèrent : nulle part ailleurs dans les Epîtres il n'est fait allusion à cette légende ; aussi bien, comme le note Lagrange, n'y a-t-il rien de commun

entre le rejet de la connaissance naturelle de Dieu et le refus d'accepter la Torah.

On a parfois tenté d'éclairer 1, 18 sq. en partant de 2, 14-15 où il est dit que les païens se sauvent en obéissant à leur conscience. Ne pourrait-on pas penser dès lors que le monde créé, présenté en 1, 19-21 comme preuve de l'existence d'un Absolu, ce n'est pas uniquement le monde matériel, mais encore l'homme dont la conscience est le signe qu'une loi divine a été inscrite dans son cœur[13] ? Il se peut que cette vue aide à comprendre 1, 32, où Paul affirme que les païens connaissent la loi morale et sa sanction ; ils la connaissent au moins confusément en ce sens que leur conscience juge les criminels indignes de vivre ; on a l'impression que dans ce passage l'Apôtre traduit en un langage chrétien défini ce qui ne saurait être chez les Gentils qu'un pressentiment obscur. Mais si elle est jusqu'à un certain point valable pour 1, 32, une telle considération nous paraît inapte à rendre compte de 1, 21 où il est dit que les hommes connaissent Dieu *en partant du monde extérieur*.

Dom Dupont, qui a fort bien posé le problème que nous cherchons maintenant à résoudre[14], se demande si en *Rom.* 1, 21 il ne faudrait pas renoncer, pour la formule « connaissance de Dieu », au sens prégnant, habituel dans la Bible, de connaissance religieuse impliquant un engagement de la vie entière ; il ne s'agirait que d'un acte purement intellectuel et théorique, d'un raisonnement sans portée pratique. Mais l'auteur lui-même n'est pas satisfait de cette explication, car, dit-il, ce que Paul veut souligner, c'est « la coexistence monstrueuse de la vérité et de l'injustice » : on a suffisamment de lumières pour bien agir, et on n'en tire aucune conséquence ; « on tient la vérité captive dans l'injustice » (v. 18). Nous sommes donc toujours en présence de la même difficulté : selon la tradition juive, que reproduit d'ordinaire le Nouveau Testament, les Gentils sont des gens qui ne connaissent le vrai Dieu ni pratiquement, ni même théoriquement ; comment l'Apôtre peut-il soutenir ici que les hommes ont connu Dieu ?

Nous croyons qu'on n'a pas assez tenu compte de plusieurs particularités du langage de saint Paul, beaucoup plus biblique que celui de la Sagesse, moins dépendant de la philosophie hellénistique, ainsi que l'ont noté tour à

tour Norden et surtout Kühl[15]. Au lieu de montrer à la manière d'un philosophe les hommes prenant l'initiative de s'élever du monde créé jusqu'à Dieu, c'est à Dieu même que l'Apôtre assigne l'initiative de la manifestation de ses attributs : « Dieu, dit-il, a dévoilé ce qu'on peut connaître de lui ». Il s'agit pourtant d'une science acquise par les seules lumières de la raison humaine réfléchissant sur les œuvres de la création, et nullement, comme on l'a cru parfois, d'une révélation proprement dite, révélation faite aux Juifs ou révélation primitive, par laquelle Dieu aurait voulu accroître surnaturellement le bagage des connaissances religieuses de l'humanité. Bref Paul parle en termes de révélation d'un savoir purement naturel. A quoi tient cette anomalie ? C'est qu'il remonte aux origines de l'univers créé, ainsi que l'indique le verset 20 (« depuis la création de l'univers »). En créant le monde, Dieu l'a en quelque sorte chargé de transmettre aux hommes un message, et s'il leur a donné l'intelligence, c'est précisément pour qu'ils soient capables de le déchiffrer. Si l'Apôtre semble dire que présentement encore nous lisons ce message (*nooumena cathoratai*), c'est qu'objectivement rien n'est changé; fort à propos Stauffer évoque à ce sujet la promesse faite à Noé en *Gen.* 8, 21-22 que jamais plus les lois du cosmos ne seront bouleversées comme elles le furent au temps du déluge (cf. encore *Hénoch*, 2, *et Testament de Nephtali*, 3)[16]. Maintenant encore l'œuvre créatrice continue de délivrer son message ; elle constitue comme une manifestation permanente faite à l'humanité des attributs divins.

Il n'en reste pas moins vrai qu'un grand changement s'est produit dans le comportement des hommes. L'univers ne cesse de leur parler de Dieu, mais eux, « ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est enténébré ; dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous et ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles ». A quelle date de l'histoire se réfèrent les aoristes de tout ce passage? Certainement pas à l'époque contemporaine de l'Apôtre. Zahn a souligné[17] que Paul se représente l'humanité plongée dans le polythéisme le plus grossier en se souvenant des fautes des Israélites pendant la traversée du désert et de

l'adoration du veau d'or ; il est clair en effet que le verset 23 renvoie au psaume 107, 19-20 : « Ils se fabriquèrent un veau sur l'Horeb, ils se prosternèrent devant une image de métal fondu ; ils échangèrent leur gloire contre la figure d'un bœuf qui mange de l'herbe ». Ce n'est pourtant pas que Paul vise les Juifs. C'est tout simplement qu'il se transporte à une époque antérieure à la division de l'humanité en deux grandes fractions : les Juifs et les Gentils, ce qui lui permet de dénoncer les péchés des seconds en pensant à ceux des premiers. Ou plus exactement encore, ce qu'il veut décrire, c'est, comme on l'a dit[18], la chute originelle de l'humanité, son passage du monothéisme au polythéisme et à l'idolâtrie, que les Hébreux dans le désert ne firent que renouveler. Les désordres actuels n'ont pas toujours existé : *ab initio non fuit sic.* Primitivement les hommes ont connu Dieu, mais leurs raisonnements orgueilleux[19] leur ont fait perdre le sens, les ont aveuglés et rendus incapables de comprendre le langage de la création. Bref, ce que nous avons en *Rom.* I, 18 sq, ce ne sont pas des considérations abstraites sur la possibilité de connaître Dieu en partant des créatures, mais bien plutôt l'affirmation d'un fait : la chute de l'humanité dans le paganisme, avec toutes les conséquences qu'il a entraînées. La cause de cette chute, ce fut l'orgueil qui obscurcit l'intelligence. Seuls les simples, les humbles, savent lire la gloire de Dieu dans le miroir de la création. C'est pourquoi les saints retrouvent, tel le Poverello d'Assise, cette pureté du regard qu'avait l'homme à l'origine pour contempler l'œuvre de son Créateur.

Bien qu'ici comme au Paradis terrestre l'orgueil précède le déchaînement des passions, cette faute originelle collective ne s'identifie pas avec celle d'Adam et d'Eve racontée en *Genèse* 3, puisqu'aussi bien l'Apôtre ne fait pas du paganisme une défiguration de la révélation primitive, ainsi que l'ont cru plusieurs théologiens anciens[20] ; il y voit bien plutôt une perversion de la connaissance rationnelle de Dieu. Les générations qui ont suivi ont été atteintes par cette déchéance originelle collective en ce sens du moins que, Dieu continuant de se manifester par les œuvres de la création, elles ont, elles aussi, fermé les yeux à la lumière. C'est ce qui explique, croyons-nous, le présent du verset 20 : les hommes qui tiennent la vérité captive dans

l'injustice sont en premier lieu les Gentils contemporains de l'Apôtre, mais c'est en même temps toute la multitude des païens considérée comme ne faisant qu'un avec ses lointains ancêtres. Si les Gentils en général sont donnés comme détenteurs d'une vérité religieuse qu'en fait la plupart d'entre eux ignorent, c'est que l'Apôtre, préoccupé d'expliquer l'apparition du paganisme, ne fait pas de distinction entre les païens de son temps et ceux qui à l'origine ont introduit ces aberrations. Nous sommes persuadé que jamais il n'aurait osé écrire que les hommes ont connu Dieu, non pas par le dictamen de la conscience, mais par les œuvres extérieures de la création, à l'encontre tout à la fois de l'expérience la plus commune et de la tradition biblique la plus constante, s'il n'avait pas pensé aux origines de l'humanité. Et s'il n'avait eu en vue le monde païen considéré en quelque sorte dans ses ancêtres qui l'ont fait sortir du droit chemin, lui eût-il été possible d'écrire que les hommes sont inexcusables de n'avoir pas rendu gloire au vrai Dieu ?

Ces déclarations de saint Paul ne sont pas celles d'un ethnologue. C'est parce que selon l'Ecriture Dieu a créé l'homme droit qu'il regarde le monothéisme comme primitif et voit dans le polythéisme le fruit d'une dégénérescence de l'humanité. L'idée que l'idolâtrie vient d'une perversion de la nature humaine est d'ailleurs formellement enseignée par le livre de la Sagesse :

L'invention des idoles a été l'origine de la fornication
leur découverte a corrompu la vie.
Elles n'existaient pas à l'origine et elles n'existeront pas toujours ;
c'est par la vanité humaine qu'elles firent leur entrée dans le monde ;
voilà pourquoi une brusque fin leur est destinée (14, 12-14).

Il est clair que les enseignements du pseudo-Salomon et de saint Paul sur les origines du paganisme ne sont pas le fruit d'une enquête savante, mais une vue de foi[21]. Il n'en reste pas moins vrai que, comme le note Dodd, ils s'accordent assez bien avec les observations des ethnologues modernes qui remarquent souvent, même chez les peuples barbares de l'Afrique centrale et de l'Australie, un reste de croyance ancienne en un Dieu unique, spirituel et créateur, croyance mêlée au culte superstitieux le plus grossier des esprits et des démons[22].

Nous ne saurions omettre de souligner que l'affirmation par saint Paul d'une sorte de déchéance originelle de la collectivité humaine correspond tout à fait au point de vue des onze premiers chapitres de la Genèse ; c'est de là qu'au moins indirectement dérive toute cette doctrine. On a parfois considéré à tort *Gen.* I, comme un ensemble de spéculations et de mythes destinés à expliquer des faits qui se répètent constamment. C'est ainsi que Caïn et Abel seraient le symbole de la guerre fratricide et la tour de Babel la figure de la civilisation orgueilleuse et idolâtre. Cette manière de voir ne paraît pas entièrement exacte. La Bible est une histoire du salut, et les onze premiers chapitres de la Genèse entendent raconter les origines de cette histoire[23]. Assurément on ne peut songer à traiter comme de l'histoire ordinaire ces vieux récits qui n'hésitent pas à placer l'agriculture (Caïn agriculteur), l'usage des métaux et la construction des villes aux origines de l'humanité. Ce n'est évidemment pas à ce progrès matériel, pris en lui-même, que s'intéresse l'auteur sacré. Il n'en reste pas moins certain qu'il veut affirmer un fait historique : la décadence religieuse et morale d'une humanité dont le progrès matériel est en progrès constant. Ce n'est pourtant pas qu'il condamne en soi cette civilisation : les récits yahviste et sacerdotal de la création enseignent l'un et l'autre, de façon d'ailleurs fort différente, que l'homme avait été destiné par Yahvé à être le vice-roi de la création et à la dominer. Mais, depuis la chute, le progrès matériel humain est ambigu, pouvant servir aussi bien à l'impiété qu'au triomphe de la cause de Dieu. Il est significatif que le Protévangile assigne comme finalité unique à toute l'histoire de l'humanité après la faute d'Adam, non pas de régner sur l'univers matériel, mais de remporter la victoire sur la ruse du serpent, c'est-à-dire sur le mal moral : la race de la femme doit écraser la tête du serpent (*Gen.* 3, 14-15). Et pour ce qui est du développement de la civilisation, si l'auteur le rattache aux fils de Caïn (cf. *Gen.* 4, 17-24), c'est pour suggérer qu'en fait, à cause de l'orgueil humain qu'il provoqua, il fut la source d'une impiété croissante. Au fond, ces chapitres ne sont qu'un préambule à l'histoire du peuple choisi : ils ont pour but d'expliquer aux contemporains de l'auteur comment Yahvé, le Dieu du monde entier, qui

devrait être adoré par le monde entier, n'est en fait que le Dieu des Hébreux ; comment aussi primitivement il avait voulu s'adresser à l'humanité entière pour fonder une religion universelle et avait échoué. L'universalisme fut donc premier dans les intentions divines, antérieur au choix d'Israël ; cette élection était subordonnée au plan de salut de Dieu relatif au monde entier. On voit combien en tout cela nous sommes proches de l'Epître aux Romains.

***

Nous ne prétendons nullement que les quelques explications que nous venons de donner soient en tout point indiscutables et définitives. Mais nous avons le sentiment qu'on ne prend pas assez garde au caractère essentiellement concret du point de vue de saint Paul dans l'Epître aux Romains : son but est manifestement d'exalter l'œuvre du Christ en comparant constamment les deux grandes périodes de l'histoire religieuse du monde. Dans les premiers chapitres (I, 18-5, 11), il met en parallèle l'ère de la colère et celle de la justice, et pour expliquer le déchaînement de la colère divine, il remonte jusqu'aux origines de l'humanité. Plus loin (5, 12-7, 6), il parlera du règne de la mort et du règne de la vie, et pareillement remontera jusqu'à Adam pour montrer comment la mort a établi son empire sur le monde. Dans les chapitres 7, 7 sq. et 8, il oppose fortement le régime de l'Esprit à celui de la Loi mosaïque, dont il décrit l'apparition (7, 7-11 ; cf. Lagrange sur ce passage) avec des traits manifestement empruntés à la scène de désobéissance d'Adam et d'Eve au paradis terrestre, faute qui fut en quelque sorte le type de toutes celles qui suivirent. C'est ainsi trois fois de suite que nous sommes invités à méditer sur les premiers chapitres de la Genèse pour mieux comprendre la nature du salut que nous apporte Jésus.

Nous n'avons pas à étudier ici dans le détail la structure littéraire de cet incomparable exposé doctrinal sur lequel ne cessent de se pencher les théologiens[24]. Mais nous croyons avoir suffisamment montré par un exemple précis qu'on ne saurait en explorer les richesses sans se référer sans cesse à l'ensemble de la Bible et à sa conception de l'histoire du salut.

A. FEUILLET, P. S. S.

NOTES

1. Dans cette étude la traduction des textes de l'Ecriture est en général empruntée à la *Bible de Jérusalem*.

2. *Der Romerbrief*, Gottingen 1951, p. 19-26.

3. L'expression est de C. Toussaint, *L'Epître aux Romains*, Paris 1913, p. 65.

4. C. Toussaint, *op. cit.* p. 66.

5. *Cf.* W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1950, t. I, p. 124-131.

6. Les défenseurs de cette exégèse sont énumérés par Cornely, *Epistola ad Romanos*, Paris 1927, p. 78.

7. *Cf.* A. Viard, *La Sainte Bible* de Pirot, t. XI, 2me partie, *L'Epître aux Romains*, p. 34 ; S. Lyonnet, *Epître aux Romains* (Bible de Jérusalem), p. 70, note *a*.

8. C'est le sentiment de beaucoup de modernes, et notamment de Lagrange ; il nous paraît maintenant plus probable (contrairement à ce que nous avions écrit dans R. B. 1950, p. 345). Chez les prophètes, le temps de la colère et du châtiment précède d'ordinaire la venue du salut. *Cf.* aussi les remarques de C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1947, p. 381 : « D'après les conceptions de l'ancienne synagogue, les temps précédant immédiatement la venue du Messie sont caractérisés comme des temps de profonde dépravation morale ».

9. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris 1927, t. I, p. 234.

10. Se prononcent en faveur de la dépendance littéraire E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913, p. 128 sq. ; — Sanday et Headlam, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh 1945, p. 51-52 ; — Lagrange, *Epître aux Romains*, Paris 1950, Addenda et Corrigenda, p. 402-403... Au contraire se montrent hésitants, par ex J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, p. 288 ; Dom Duesberg, *Les Scribes inspirés*, Paris 1939, t. II, p. 561.

11. Ce fut là en particulier le sentiment d'Estius. Dans son commentaire sur l'Epître aux Romains, à propos de 1, 18 il déclare : « Hæc de Græcorum philosophis dicit : quorum, etsi quidam... ad unius Dei notitiam philosophando pervenerint... nemo tamen omnium Deum cognitum aut coluit ut debuit aut colendum prædicavit » (Absolutissima in omnes beati Pauli et septem catholicas Apostolorum Epistolas Commentaria, Parisiis 1679, t. I, p. 12).

12. Cette explication est proposée par O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929, p. 14-18, et critiquée par Lagrange, op. cit. p. 402, note 3 ; Lietzmann, *An die Romer*, Tübingen 1933, p. 32. Les textes rabbiniques sont cités par Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N T. aus Talmud un Midrasch*, München 1926, t. III, p. 63 sq.

13. C'est là l'exégèse du P. Prat, qui raisonne ainsi : « Qui connaît la loi de Dieu et la sanction infligée par lui au péché connaît la justice divine ; mais qui connaît un attribut divin connaît Dieu lui-même » (op. cit. p. 232). Cf. aussi J. Huby, *Epître aux Romains*, Paris 1940, p. 83. Nous nous étions rallié à cette vue dans R. B. 1950, p. 346-347 ; elle nous paraît maintenant insuffisante.

14. Gnosis. *La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Paris-Louvain 1949, p. 20-30.

15. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913, p. 129 ; E. Kuhl, *Der Brief des Paulus an die Romer*, Leipzig 1913, p. 63 sq.

16. *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1948, p. 253, note 230.

17. *Der Brief an die Romer*, Leipzig 1910, p. 89 sq.

18. L'expression (Urschuld) est de P. Althaus qui écrit : « Paulus will die Geschichte der Menschheit erzahlen. Er redet von der Entstehung des Heidentums als vorgangenen Geschehen ». (*Der Brief an die Romer*, *Gottingen* 1949, p. 17). Une interprétation analogue avait déjà été proposée par Cornely, *Epistola ad Romanos*, Paris 1927, p. 86.

19. Le mot *dialogismoi* du v. 21 « désigne dans la Bible l'exercice de la raison qui prétend se suffire à elle-même » (S. Lyonnet).

20. On trouve cette opinion exposée par ex. par Bossuet dans les premiers chapitres de la seconde partie du Discours sur l'Histoire Universelle.

21. S'inspirant de la théorie d'Evhémère, l'auteur de la Sagesse se montre plus nuancé que saint Paul dans sa description des origines de l'idolâtrie : il fait entrer en ligne de compte l'infortune, l'ambition des artistes, l'intervention des princes (14, 12-21).

22. *The Epistle to the Romans*, London 1949, p. 26.

23. On peut lire à ce sujet les observations suggestives du P. Dubarle, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1949, p. 202-203. Dans *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, p. 17-26, le P. Buzy met bien en relief les dangers du concordisme archéologique.

24. Nous avons l'intention d'apporter un jour quelques modifications aux vues que nous avons exposées à ce sujet dans R. B. 1950, p. 336-87 ; 489-529. Mais, en dépit des objections qu'on a pu formuler, nous persistons à croire que Paul développe sa pensée par antithèses successives, et que, comme l'a fort bien vu Nygren, l'idée fondamentale, constamment répétée, est l'opposition des deux ères de l'histoire religieuse du monde. Transcrivons seulement ces lignes remarquables : « Im Romerbrief, spricht er von Anfang bis Ende nur von ein und demselben... Wir denken in anderen Kategorien als Paulus und das Urchristentum überhaupt... Paulus denkt in Aonen... » (p. 19-21).

LES PREUVES DE DIEU

« Il est frappant de constater qu'aujourd'hui on ne prouve plus guère Dieu. » M. Merleau-Ponty énonce un fait indiscutable et sa retentissante leçon inaugurale faite au Collège de France donne tout son relief à cette constatation.

Le croyant ne ressent pas le besoin de se prouver l'existence de Dieu. Sa foi théologale le met en possession d'une certitude jugée suffisante, et les motifs de crédibilité l'engageant à croire ont assez de valeur pour apaiser sa raison. Il croit en Dieu le Père tout-puissant parce qu'il croit en Jésus-Christ, son Fils unique ; s'il veut, comme il le doit, vérifier certains préambules de sa foi pour éviter tout fidéisme, le témoignage de cet homme crucifié sous Ponce-Pilate mérite assez de confiance pour déterminer son assentiment : Dieu existe, le Christ l'a dit. Il l'a dit après d'innombrables témoins, depuis Abraham, Moïse et les Prophètes ; et après lui son Eglise répète et précise le message, dans la prédication de ses prêtres ou le chant de ses foules en prière. Pour admettre comme vraie cette Parole entendue tout au cours de l'histoire, pour se trouver en possession d'une certitude humaine avant même de recevoir le don de la foi théologale, il n'est pas besoin, semble-t-il, de preuves métaphysiques toujours si compliquées, ni de laborieux raisonnements aboutissant à l'existence de Dieu.

Si le croyant recherche un jour une assurance plus rationnelle, au-delà d'une simple confiance accordée à un témoignage véridique, il se contentera le plus souvent de

quelques images bien choisies : une nébuleuse au milieu des étoiles, des cristaux de neige, une araignée tissant son piège, toutes ces merveilles montrent à l'évidence la conclusion presque immédiate : Dieu existe. Des objections assez élémentaires suffiraient certes à provoquer la déroute de l'intelligence, mais les raisons plus ou moins pressenties contentent le croyant au niveau du sens commun et pour sa vie courante. Il ne s'agit pas de preuves, à proprement parler, mais personne n'est dupe.

Le philosophe se montre plus exigeant : il connaît les conditions nécessaires d'une rigoureuse démonstration. Mais comment pourrait-il s'intéresser à des preuves de Dieu ?

La philosophie presque tout entière, en France du moins, est dominée par l'influence de Descartes. Or il devient possible, à l'heure actuelle, de dresser un bilan de la révolution idéaliste. Si l'on prend le parti de douter de tout, sauf de la certitude envisagée comme principale « je pense », et si pourtant, pour une raison ou pour une autre, on estime devoir aboutir à la conclusion « Dieu existe », la seule preuve possible est l'argument ontologique : je pense à Dieu, l'Etre parfait, donc Dieu existe. Toute autre voie d'accès vers Dieu est interdite par principe. Mais Kant, impitoyable, ferme à son tour le dernier passage : toute preuve rationnelle de Dieu se ramène en effet, dans les perspectives idéalistes, à l'argument ontologique ; or cet argument ne prouve rien. Et Descartes lui-même, l'homme au masque, n'est pas sans avoir aperçu la faiblesse réelle de son apparente démonstration. Pascal, déjà, soulève le masque : « il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu. » De nos jours, on est autorisé à ne plus avoir d'illusion : « quant à la preuve cartésienne, avoue M. Jeanson, je suis toujours très surpris de constater qu'il se trouve encore des naïfs pour croire que Descartes ait pu lui-même y croire. » En bonne logique, le seul Dieu possible pour Descartes est le Dieu de Spinoza ; l'auteur de l'Ethique a simplement « osé dire ce que Descartes a évité

avec soin », la remarque est de Leibniz. Et Brunschvicg a raison de voir dans le spinozisme le seul idéalisme pur, la seule affirmation du « Dieu absolument Dieu » perçu dans l'intuition initiale : je pense. Il n'y a pas de preuves pour un tel Dieu.

On comprend, dans ces conditions, pourquoi les philosophes, en général, ne cherchent guère, aujourd'hui, à prouver l'existence de Dieu. Edouard Le Roy a exposé de la façon la plus lucide les conclusions capables de rallier la plupart d'entre eux. Si l'on admet le postulat idéaliste : « un au-delà de la pensée est impensable », aucune démonstration rationnelle de Dieu ne peut être fournie. La notion même d'objet perd son sens ordinaire : Dieu ne peut être envisagé comme un objet à démontrer ; et le principe de causalité, seul ressort possible d'une preuve, ne porte pas au-delà du monde apparent : il y a de la causalité dans le monde, mais une causalité du monde ne s'impose pas. Dieu n'est pas une cause ; on ne prouve pas Dieu. Il reste à croire en lui. On évitera sans doute de confondre cette croyance avec une vertu théologale, mais la foi du philosophe supposera un engagement volontaire obéissant à des motifs étrangers à la raison spéculative. La raison pratique est en cause, ou plus simplement l'action humaine, les exigences de la vie morale ou religieuse, peut-être même l'expérience mystique.

Mais faire appel au témoignage des mystiques, à l'observation du fait religieux ou simplement à la destinée concrète de l'homme, c'est être nécessairement amené au seuil du mystère surnaturel. Sans doute il arrive au philosophe de lire les mystiques chrétiens sans apercevoir l'essentiel de leur témoignage : il ne remarque pas l'aveu si émouvant de leur impuissance en face du don gratuit accordé par l'Esprit-Saint. Mais ce témoignage est indubitable, et les croyants ne peuvent s'y tromper. Le philosophe, s'il veut être chrétien, et si les preuves de Dieu sont à ses yeux privées de sens, ne peut pas éviter longtemps le domaine

du surnaturel : sa recherche le conduit aux frontières de la théologie.

Mais le théologien fait-il usage de la démonstration pour prouver l'existence de Dieu ?

S'il a l'ambition légitime d'être de son temps, tout en demeurant attaché à l'éternelle vérité de sa foi, il n'est pas sans éprouver aujourd'hui un certain embarras. L'option idéaliste semble bien s'imposer à lui, comme à l'ensemble de ses contemporains. Le réalisme aristotélicien a servi pour le moyen-âge à la construction des Sommes théologiques : il faut élaborer pour la période moderne une théologie capable d'utiliser le doute cartésien ou la critique de Kant. Les preuves de Dieu dépendront avant tout de la raison pratique ; et s'il convient, à tout prix, de leur accorder de l'importance en théologie spéculative, elles joueront le rôle d'une confirmation par rapport à une certitude naturelle déjà possédée avant tout raisonnement : je pense et désire Dieu, en faut-il plus pour affirmer : il existe ?

Une difficulté plus grave encore se présente à l'esprit et au cœur du théologien : les preuves de Dieu n'ont jamais converti personne. On a parfois considéré la théologie comme une science orientée vers la pratique et non seulement vers la spéculation exclusivement désintéressée ; mais aujourd'hui surtout l'efficacité d'une théorie paraît indispensable à sa valeur. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter le monde, mais de le transformer : la formule de Marx est reprise en climat chrétien pour donner lieu au primat de l'activité apostolique. Dans un monde où l'attitude contemplative, et à plus forte raison l'effort spéculatif apparaissent comme une trahison, le théologien est tenté d'abandonner à son tour la recherche désintéressée et de mesurer la vérité d'un raisonnement au bien qu'il fait. S'il est impossible de convaincre les esprits, ou plus précisément d'imposer aux hommes une transformation de leur existence par la démonstration rationnelle de Dieu, cette démonstration est sans intérêt.

Ainsi pour de multiples raisons, beaucoup d'esprits

— on ne parle pas, bien entendu, des athées, — sont portés, de nos jours, à ne plus attacher d'importance aux preuves aboutissant à l'existence de Dieu.

Mais la constatation de ce fait ne peut laisser indifférent le catholique soucieux d'approfondir sa formation chrétienne. Un autre fait s'impose à l'attention : l'attitude de l'Eglise. Le Concile du Vatican, il est vrai, s'est borné à définir la possibilité pour la raison de connaître avec certitude l'existence de Dieu, en évitant toute allusion à des preuves. Mais des interprétations, des explications, fournies par l'Eglise elle-même, précisent, sans engager la foi proprement dite, les positions jugées par elle certaines et sûres. La lumière naturelle de la raison suffit à rendre possible une « démonstration » de Dieu par des « œuvres visibles de la création, comme on démontre une cause par des effets. » Et parmi les démonstrations satisfaisantes, les preuves traditionnelles exposées dans la Somme de Saint Thomas sont données comme « les plus inébranlables ». Les termes utilisés : démonstration, effet ou cause, ne doivent pas être entendus, sans doute, en un sens défini par un système quelconque de philosophie, l'Eglise parle un langage accessible à tout fidèle cultivé ; mais la question se pose de savoir comment interpréter de telles explications. Quelle valeur faut-il donc accorder aux preuves classiques de Dieu ?

On ne peut entreprendre ici l'étude approfondie d'un tel sujet, mais seulement indiquer quelques thèmes de réflexion et peut-être éliminer les difficultés les plus graves. On adoptera le point de vue du théologien, sans prétendre jouer au philosophe. On s'adresse enfin au croyant.

*
* *

Les démonstrations aboutissant à la conclusion : Dieu existe, sont exposées par saint Thomas lui-même dans une Somme « théologique » ; on l'oublie trop souvent. Elles représentent donc avant tout, alors même qu'il s'agit des préambules de foi, l'effort de la raison pour se rendre

compte d'une vérité fournie par la révélation. C'est déjà se mettre à l'abri de certains faux-problèmes inutiles. Il ne s'agit pas de demander des comptes à Dieu, de le sommer de dire s'il existe, d'adopter à son égard l'attitude orgueilleuse d'un prétendu savant sûr de le découvrir au terme de ses analyses ou de ses observations. Il n'est pas question seulement d'une apologétique s'efforçant de prouver les préambules de la foi. Et le souci apostolique ne doit pas dominer la recherche : si le théologien travaille, comme tout chrétien, à la conversion du monde, cette conversion peut être un effet de son labeur intellectuel, elle n'est pas la fin qu'il se propose en premier lieu ; son ambition est plus modeste et sa mission assez différente : il représente au milieu des fidèles « la foi qui cherche à comprendre ».

Dieu existe, il l'a dit à Moïse : « Je suis ». L'acte de foi répond à cette révélation gratuite. Comment comprendre ce qu'on croit ? Telle est bien l'attitude exacte si parfaitement décrite par saint Anselme : « Toi qui donnes, Seigneur, l'intelligence de la foi, donne-moi donc de pouvoir, autant que tu le juges utile, comprendre que tu existes comme nous le croyons ». Nous savons qu'il y a un Dieu en Trois Personnes, la foi nous en fournit la certitude ; je demande à comprendre, non pas encore le mystère des Personnes, mais simplement cette affirmation initiale, capable déjà de bouleverser mon existence : Dieu est.

La foi précise : il est possible en effet de se rendre compte de cette vérité au point d'acquérir à son sujet une parfaite certitude naturelle, ce qui ne se produira pas à propos du mystère trinitaire. Le théologien est de plus autorisé par l'Eglise elle-même à penser qu'il peut aboutir à une démonstration normale : s'il parle, comme saint Thomas, de « voies », ce n'est pas pour minimiser la portée d'arguments rigoureux ; le texte de la Somme, on l'oublie quelquefois, est clair à souhait : « Dieu est, cela peut être *prouvé* par cinq voies », c'est-à-dire de cinq façons différentes.

En fait, par conséquent, se rendre compte de la vérité révélée équivaudra, dans le cas de l'existence de Dieu, à démontrer cette vérité ; mais cette démonstration n'est pas voulue pour elle-même, comme dans l'intention du philosophe élaborant une « théodicée » : la « théologie » se propose comme but explicite la simple intelligence de la foi.

On voit par là toute la liberté de la recherche théologique. Si par hasard ses preuves n'aboutissent pas, le théologien, personnellement, ne doit pas en être effrayé : il a la certitude, de foi, que Dieu existe ; il sait, de foi divine, qu'il est possible à la raison humaine de connaître sans crainte d'erreur l'existence de Dieu ; mais l'intelligence de sa foi ne sera finalement atteinte sur ce point qu'après l'élaboration d'une démonstration rationnelle.

Liberté encore dans le choix des preuves : l'Eglise n'impose pas, sous peine d'hérésie, l'une ou l'autre démonstration proposée tout au cours de son histoire ; elle invite avec insistance à utiliser le principe de causalité, non pas celui qui a été critiqué par Kant et refusé par la plupart des philosophes modernes, mais celui qui paraît s'imposer au sens commun ; elle signale les preuves thomistes non comme les seules, mais comme les plus fermes. Il convient d'ajouter : l'Eglise n'encourage pas les théologiens à adopter une option idéaliste. Et ses réticences sur ce point pourraient surprendre s'il est vrai que la foi domine assez un conflit entre des philosophes pour ne pas avoir à l'arbitrer. Mais en réalité on s'explique assez bien une réaction souvent mal comprise ; M. Guitton le montre avec beaucoup de finesse : la corruption, possible, de l'idéalisme, est plus dangereuse pour la foi que la corruption, possible, du réalisme, trop grossière pour ne pas être repérée assez tôt.

C'est donc en toute liberté que le théologien peut choisir, pour se rendre compte de sa foi, des preuves, comme, par exemple, celles de saint Thomas ; il cède simplement à un sentiment de confiance très profonde à l'égard de l'Eglise, alors même que la foi, directement, n'est pas en question.

Mais les preuves de saint Thomas, comment donc les comprendre ?

Le texte devenu classique de la Somme théologique, si injustement critiqué par tant de philosophes trop pressés, peut être décevant si l'on persiste à l'examiner exclusivement en lui-même sans le rattacher d'aucune façon à l'ensemble d'une pensée cohérente. Dans un ouvrage qui veut être une aide pour les débutants en théologie, l'auteur résume en quelques lignes les moyens possibles de prouver Dieu, afin de faire comprendre l'affirmation révélée à Moïse : Je suis. Chaque mot, pourrait-on dire, soulève de redoutables problèmes, et l'auteur n'est pas dupe ; il sait, pour y avoir consacré de longues pages dans une autre Somme, adressée aux incroyants, que la preuve par le mouvement, si simple en apparence, est en réalité d'une grande complexité ; il sait, mieux que personne, à quel point les préambules de la foi représentent des vérités difficiles à atteindre pour la raison, et il en détaille les motifs avec une lucidité surprenante. Mais il faut bien apprendre la théologie aux novices de son Ordre : le plus clairement, le plus simplement possible, Saint Thomas rédige son article.

Il est donc légitime de ne pas s'obstiner à lire ce texte comme s'il exprimait à lui seul tout ce qu'il est nécessaire de dire au sujet de l'existence de Dieu. Il est permis de dégager l'essentiel à la lumière d'un ensemble théologique beaucoup plus vaste, et par là même de négliger tant de difficultés inutiles où l'on se perd sans aucun profit.

Les preuves de Dieu rayonnent autour d'un centre unique : l'affirmation de la causalité. C'est évident. « C'est scandaleux », ajoute le philosophe moderne. Il faut comprendre. Et le simple bon sens, ici, ne suffit pas tout-à-fait. Le scandale se justifie en partie si l'on se borne à raisonner au niveau de la connaissance vulgaire : une horloge suppose un horloger, donc il faut un dieu pour expliquer le monde. On peut abandonner au poète de Ferney la responsabilité d'un pareil argument. Ou, si l'on veut, on peut

utiliser pour fixer l'attention un exemple emprunté à l'observation la plus courante ; saint Thomas lui-même n'hésite pas à écrire : « *par exemple* le feu est cause de tout ce qui est chaud ». Mais il ne faut pas s'y tromper.

Le sens commun n'est pas dans l'erreur quand il raisonne très simplement à partir d'un exemple banal : le mystère de la causalité est discernable dans le cas du feu ou de l'horloge ; mais à la condition de dépasser le niveau d'analyse dont se contente l'élémentaire bon sens. Et la même remarque peut être faite à propos de toute démonstration rigoureuse : pour prouver l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, on peut, en utilisant simplement le bon sens de l'enfant, décalquer les trois angles l'un après l'autre et les réunir par la pointe pour montrer l'égalité en question ; on n'a rien démontré, le raisonnement mathématique est tout autre chose, mais la conclusion est vraie et une certitude est acquise. Il en est de même, toutes proportions gardées, de la preuve de Dieu : pour montrer que Dieu existe, on peut faire observer l'admirable complexité d'un œil humain ou la perfection du radar utilisé par la chauve-souris ; la nécessité d'une cause n'est-elle pas évidente pour expliquer de pareils résultats ? Cette cause est Dieu, l'auteur de la nature. Ce n'est pas une démonstration rigoureuse, mais le bon sens est satisfait.

*
* *

Il faut bien davantage pour répondre aux conditions d'une certitude absolue. Le niveau même des sciences positives ne suffit pas à faire atteindre l'existence de Dieu par l'utilisation du principe de causalité. Et c'est ici surtout que le théologien doit se défier de considérations trop faciles.

On peut en effet se donner l'illusion de dépasser le simple bon sens en accumulant les précisions scientifiques pour illustrer la preuve de Dieu. On examine au microscope les chromosomes de telle cellule, on retient les derniers chiffres donnés par l'observatoire de Palomar pour mesurer la

distance entre les galaxies ; et l'on pense rendre plus évidente la nécessité d'une explication dernière en soulignant l'énormité ou la perfection du phénomène observé. Mais en définitive on se contente de procéder comme le maître d'école qui pour mieux montrer à ses enfants la somme des trois angles dans le triangle prend soin de tracer sa figure au tableau avec une règle et un rapporteur. Le Professeur de Polytechnique crayonne rapidement un dessin ressemblant d'assez loin à un triangle : la force de sa démonstration, ses étudiants le savent, ne tient pas à l'exactitude du schéma.

L'utilisation des données scientifiques est légitime, si l'on cherche une voie d'accès vers Dieu. Le Pape Pie XII lui-même l'a montré dans un discours où sont exposées « les preuves de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature, alla luce della scienza ». Mais aucune illusion n'est possible : les preuves classiques peuvent être illustrées par une observation plus précise des bases physiques — scrutare le basi fisiche — qui leur servent de point de départ, un nouvel éclairage peut ainsi leur être donné ; mais leur lumière propre est d'un autre ordre.

Il existe un danger certain à utiliser sans précautions les renseignements d'ordre scientifique. On risque alors de ne pouvoir dépasser le plan de l'explication mesurable et d'aboutir à un faux dieu, autrement dit à une idole. Car à partir des faits scientifiques on est tenté de considérer la cause requise en dernier lieu comme l'une des causes peu à peu découvertes par les sciences : elle est seulement la dernière ou la première de toutes, parce qu'on ne peut aller à l'infini dans l'investigation, il faut bien s'arrêter. Ainsi l'observation d'un wagon en marche invite à remonter jusqu'à la locomotrice dont l'existence explique le mouvement de tout le convoi.

On comprend le scandale des philosophes. Si Dieu est seulement un objet parmi tous les autres, ou le premier chaînon de la chaîne ; si, par exemple, le teint d'un visage

humain s'explique par la nature des cellules qui s'explique par la constitution des chromosomes qui s'explique par Dieu, Dieu n'est pas Dieu. Du moins on n'a pas démontré l'existence du vrai Dieu, mais la présence d'une première cause dont rien ne dit encore qu'elle ne s'identifie pas avec quelque élément du monde ou même avec le Monde envisagé dans sa totalité absolue. De ce qu'il y a de la causalité dans le monde, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une causalité du monde, Kant a raison si l'on cherche à établir une preuve exclusivement scientifique de l'existence de Dieu, c'est-à-dire si la cause représente « le phénomène qui en produit un autre », comme dit Lalande dans son Vocabulaire.

Le théologien ne saurait se contenter de si peu. Les sciences positives ne lui suffisent pas beaucoup plus que le simple bon sens pour se rendre compte de la vérité révélée. Mais quand saint Thomas parle de cause, ou fait comprendre l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'explication d'un fait donné, il évoque un autre ordre de préoccupations. Le signe en est qu'il utilise, dans l'exposé de ses preuves les plus difficiles, un mot latin très expressif : « ens », ce qui existe, ou plus précisément encore et pour bénéficier de l'usage introduit en France par les traductions de Heidegger : « l'étant », ce qui est.

⁂

Si les preuves de Dieu peuvent être élaborées de façon satisfaisante pour le théologien, c'est à la condition d'être entièrement envisagées de ce point de vue très spécial : il existe quelque chose ou quelqu'un, un « étant » se présente à la pensée. Peu importe, dès lors, que le point de départ de la réflexion se situe au niveau des sciences modernes ou au plan du sens commun. Le feu qui brûle, le bâton agité par la main, la nébuleuse d'Andromède ou le noyau d'hydrogène, tel détail d'un virus filtrant ou le Monde pris dans son ensemble, ou bien encore moi-même, puisque je

fais partie du monde, tout et chaque partie de tout existe, ou, pour parler plus simplement, « est ».

L'étonnement surgit aussitôt. Le spectacle de la création étonne, c'est un fait. Il suffit de ne pas s'égarer dès le point de départ : on ne s'étonne pas de ce qu'il y ait quelque chose alors qu'il aurait pu ne rien y avoir, comme le disent parfois les philosophes ; on s'étonne de ce qu'il y ait quelque chose alors qu'il pourrait y avoir le fait d'être, absolu. On n'est pas surpris de trouver une existence au lieu du néant stupidement imaginé ; on ne peut s'habituer à cet *étant* dont on ne peut pas dire simplement : il est, mais il est quelque chose ou quelqu'un. Ce détail merveilleux d'un insecte, cette puissance de ma pensée, cette étoile aux dimensions incompréhensibles, « cela est », mais cela n'existe pas au point de tenir pour soi seulement, et par soi seulement, l'existence, au point de coïncider avec le fait d'exister, ou pour mieux dire, avec l'acte d'être. Cet étant n'est pas identique à son acte d'être ; un peu comme on penserait d'un dirigeant qu'il ne s'identifie pas à son acte de diriger. Quand il ne préside pas actuellement son conseil, un Président conserve le pouvoir ou la puissance d'exercer ses fonctions, il ne fait pas acte de présidence ; ou bien encore l'esprit, intelligent, n'est jamais totalement absorbé par son acte d'intelligence. Ainsi, dans la mesure où la comparaison n'est pas impossible, un objet quelconque de l'univers est un *étant* où se distinguent la puissance d'être ou l'essence, et l'acte d'existence ou l'acte d'être : c'est *quelque chose qui* est, ou quelqu'un s'il s'agit d'une personne, mais non pas un acte pur.

(Il ne saurait être question, dans ces pages, de traiter le plus grave problème de la métaphysique thomiste ; quelques images suffisent à évoquer l'essentiel. Pour le reste, on trouvera dans l'œuvre de M. Gilson les explications les meilleures. On peut ici se borner à une citation : « la distinction d'essence et d'existence », dit l'auteur en exposant *Le Thomisme*, « est comme la cheville ouvrière de toutes les preuves » de Dieu. Tous les commentateurs ne sont pas

d'accord sur ce point, mais cet accord n'est pas indispensable.)

L'affirmation de Dieu comme cause, dans les perspectives indiquées, ne saurait plus donner lieu au scandale soulevé par l'idéalisme. Ou plus précisément l'option idéaliste est écartée, si l'on adopte à titre de point de départ : « il est » et non pas « je pense », si l'acte d être est reconnu comme un au-delà par rapport à l'acte de connaître, si l'on consent à être avant de penser. Mais le scandale, dira-t-on, consiste à adopter un pareil point de départ. Sans doute, si la position idéaliste s'impose de façon rigoureusement nécessaire ; or tel n'est pas le cas, puisqu'il existe au moins parmi les philosophes modernes, sans même parler de M. Gilson ou de M. Forest, certains penseurs qui se refusent à accepter cette position : Bréhier a pu évoquer en parlant de Heidegger « son anticartésianisme ».

La cause n'est plus seulement « le phénomène qui en produit un autre », elle est ce que suppose ou requiert un existant qui ne s'identifie pas avec son acte d'exister. N'étant *pas par soi*, puisque son acte d'être ne coïncide pas identiquement avec ce qu'il est, tel *étant* est *par un autre*, sinon il n'est pas du tout, ce qui est absurde ; cet autre s'appelle sa cause. Mais cet autre lui-même est-il par soi ? Il le faut bien, en définitive, pour éviter la peine inutile d'avoir à remonter à l'infini. « On ne peut pas aller à l'infini », dit Saint Thomas. Et l'on comprend ce qu'il veut dire : il n'est question ni de chaîne ni de convoi, comme si l'on ne pouvait supporter la fatigue de compter une infinité de voitures ou de maillons, mais on est obligé de sortir de la série, à un moment ou à un autre. Ce reflet de lumière dans un seau est causé par la lumière de la lune qui est causée par la lumière du soleil qui dépend du centre de la galaxie qui est projetée par l'univers en expansion, et ainsi de suite : il n'y a aucune raison de s'arrêter, dans cet ordre de causes, et l'on pourrait aller à l'infini dans l'ordre de l'explication scientifique. Mais il faut sortir de cet ordre : on ne peut pas remonter à l'infini et trouver là une cause

définitive, il faut une fin, c'est-à-dire une cause dernière ou première. Non pas un numéro-premier au terme d'une série plus ou moins longue, mais un *Autre*, en toute rigueur de terme, un Premier en ce sens qu'il *dépasse* tous les autres, et ne fait plus partie du reste, étant d'un tout autre ordre. Si l'on veut une image pour soutenir l'attention, on peut bien se représenter le wagon qui passe, et non pas la série indéfinie des voitures qui le précèdent ni même la motrice entraînant l'ensemble du train, mais plus simplement, plus définitivement, l'énergie électrique courant dans les câbles et dominant la totalité du convoi.

Une cause première est nécessaire, c'est-à-dire un existant n'étant pas par un autre. Sinon, rien n'est par soi, mais cela signifie : rien n'est. Rien n'existe si tout, absolument, doit exister par un autre : car en ce cas tout existant se fuit soi-même sans jamais retenir d'identité définitive, et rien ne garantit le sens de cette course sans fin. Mais si tout est par un Autre, sauf cet Autre qui est par soi, chaque existant du monde comme le monde en sa totalité se tient soi-même dans une identité relative que la cause première soutient par soi. *Etant par soi*, cet existant, cause de tout le reste, coïncide identiquement avec son acte d'être, il est cet acte à l'état pur, tel un sujet intelligent qui serait capable de faire passer toute sa puissance et toute sa vie dans un seul acte d'intelligence.

De cet Autre, qui est cause première, on peut dire, sans erreur : « Il-est ». Et c'est même le seul nom qui lui convienne en définitive. Si ce nom n'était plus possible, d'aucune façon, il faudrait en venir à conclure : « il n'est pas », car le choix s'impose, et le refus de choisir ne peut pas durer bien longtemps. Mais s'il est, d'autres noms sont possibles, il est permis de parler de lui : il est Dieu. Il est acte, et, si l'on veut, sujet ou objet de cet acte. Il est celui de qui nous tenons notre existence : en ce sens il est notre Père.

Il n'y a pas de scandale à le reconnaître comme notre cause : un père est bien la cause de ses enfants, si l'on con-

sent à dépasser la définition de Lalande et l'ordre des phénomènes kantiens. Il n'y a pas de scandale à prouver l'existence de notre Père : « mon père était présent à l'instant dans le jardin, la preuve en est que la neige porte encore la trace de ses pas. » Les galaxies ou les complexités de ma pensée sont les traces de Dieu et la preuve, pour moi, de sa présence. Il suffit de ne jamais oublier l'essentiel : Dieu est, au point de coïncider identiquement avec l'acte d'être; cela suffit pour donner à l'affirmation utilisée une valeur d'analogie seulement et non pas d'univocité. « Il-est », mais rien n'est comme lui ; il est cause, mais aucune autre cause ne l'est exactement comme lui ; il y a une preuve de Dieu, mais aucune autre preuve n'est identiquement comme celle-là. Il est tout autre, mais parler d'autre suppose toujours l'affirmation « Il-est ». On ne peut renier cette certitude.

Et cette affirmation suffit à supporter tout ce qui pourra être dit du vrai Dieu, y compris son amour et sa joie : le Dieu d'Abraham n'est pas un Autre-Dieu que le Dieu cause du monde. « Il-est », Moïse l'a dit avant toutes les explications des théologiens ; et les preuves acceptées par le croyant finissent par rejoindre cette affirmation fondamentale. C'est elle aussi qui devra résister sous le poids de toutes les négations nécessaires de la théologie et de l'expérience mystique, sans jamais se laisser entamer par une subtile tentation d'athéisme : l'athée dit : « il n'est pas », le mystique passe sa nuit à écouter la parole écrasante : « Je suis, mais je ne suis pas ce que tu penses ni celui que tu cherches. » Plus d'un chrétien s'y trompe, s'il n'a pas encore éprouvé le silence de Dieu.

Telle est la preuve de Dieu, aboutissant à démontrer qu'il est. Elle suppose simplement, mais comme condition nécessaire, le consentement donné à quelque *étant* de ce monde : cet *étant* apparaît privé d'identité pure et simple, il ne coïncide pas avec son acte d'être ; il n'est donc pas par soi, il est par Dieu.

***

Mais on peut emprunter plusieurs voies pour parvenir au terme de la preuve. La démonstration exposée dans l'opuscule de Saint Thomas intitulé *L'étant et l'essence* devient dans la Somme théologique l'ensemble des cinq voies bien connues. La causalité requise par tel existant de l'univers peut être envisagée de plusieurs façons différentes. La distinction remarquée à l'intérieur de l'*étant* entre son essence et l'acte d'être est mise en valeur tout d'abord par le fait si visible du mouvement : telle est la première voie. Si l'on fait abstraction du changement pour se contenter d'observer l'*étant* tel qu'il est, et non plus tel qu'il devient, la distinction fondamentale peut être aperçue en fonction de chacune des quatre causes : quatre nouvelles voies s'ajoutent à la première. Il n'y a pas lieu d'insister sur le détail de chacune. On voudrait plutôt attirer l'attention sur une manière possible de présenter la preuve de Dieu sous la forme d'une certaine « expérience intuitive », comme le dit M. Maritain en exposant sa « sixième voie ».

On ne parlera pas de nouvelle preuve. Il s'agit de la démonstration normale, mais menée à partir d'un point de départ trop peu utilisé d'ordinaire.

On est conduit à l'existence de Dieu, a-t-on dit, si l'on consent à observer un existant *quelconque*, partie ou totalité de l'Univers, où ne se vérifie pas l'acte d'être dans son identité absolue. Mais rien n'empêche de choisir *cet* existant parmi les autres : l'homme et son activité si complexe. En apparence, il est un animal un peu plus perfectionné que ses voisins d'espèce différente ; il pourrait être traité comme le termite ou l'argyronète pour illustrer le point de départ d'un raisonnement conduisant à Dieu. Mais en réalité un pouvoir étonnant met l'homme à part dans la série des animaux : voulant connaître l'homme, je suis capable de me connaître moi-même, la conscience de soi m'est possible.

Dès lors une méthode assez nouvelle s'impose à moi : je n'ai pas seulement à observer comme du dehors des

objets me conduisant à Dieu ; je fais retour sur moi comme sujet, je me connais par réflexion. Tel est le privilège de l'esprit. Mais comment utiliser ce privilège ?

Il n'est pas question de réflexion idéaliste, et la différence est facile à souligner entre deux attitudes nettement définies : on ne dira pas « je pense, donc je suis », mais, si l'on ne redoute pas une formule sans élégance : « étant, je pense ». Non pas « *cogito ergo sum* », mais « *ens cogito* », je me pense existant : l'acte d'être et non pas l'acte de connaître est *visé* d'abord. Dieu n'est-il pas dans cette direction ?

Pour faciliter l'analyse, on peut faire la supposition d'un esprit pur où la conscience de soi se réalise sans obstacle. Saint Thomas n'hésite pas à écrire : le pur esprit « arrive à discerner par la pensée l'acte d'être lui-même, en reconnaissant (la structure de son moi) : autre est ce moi, autre son acte d'être » (I, 12, 4, 3). Ce que le théologien parvient à conclure au terme d'un raisonnement laborieux, comme on l'a rappelé plus haut, le pur esprit le *voit* dans la claire conscience de soi-même : étant, il pense que son essence laisse distinguer son acte d'être. Mais il est donc image de Dieu sa cause : Dieu est acte pur d'être. Se connaissant, le pur esprit voit Dieu dans son image, sans raisonner.

Que dire de l'homme ? Il n'est pas esprit pur ; sa participation à la Pensée, comme disent les philosophes, ne l'empêche pas d'être, essentiellement, un animal au milieu des autres. La conscience de soi représente dans sa vie encombrée une réussite relativement rare, parce que le corps est là qui la gêne. Mais cette réussite est possible : ne peut-elle pas ressembler, de loin, au privilège du pur esprit ?

On peut imaginer un homme décidé à faire effort pour atteindre le sommet de lui-même, dans la conscience de soi aussi pure que possible. Une ascèse de la pensée et plus encore de toute la vie fait taire en lui peu à peu les appels du monde extérieur qui tentent de le distraire. Son exis-

tence veut être non pas seulement présence au Monde, mais plus identiquement présence à Soi. La présence à Dieu n'est-elle pas toute proche ? Dans certaines conditions privilégiées, après une purification décisive, pourquoi ne pas admettre la possibilité pour l'homme d'atteindre, sans dépasser les frontières de sa propre nature, une conscience de soi presque parfaite ?

Recueilli tout à l'intérieur de soi-même, l'homme pourrait alors, peut-être, discerner lui aussi, presque sans raisonnement, l'acte d'être se distinguant de son essence : « je suis », et là, presque sans raisonner, pressentir l'identité toute proche de l'acte pur d'être, comme en voyant l'image on est tout prêt à reconnaître le modèle. La preuve de Dieu passant par l'observation du monde aurait fait place à une preuve plus simple, plus immédiate, plus proche d'une intuition ou d'une certaine expérience intuitive.

Il ne s'agit pas d'une voie nouvelle : Dieu apparaît toujours au terme d'une analyse distinguant dans l'*étant* l'essence et l'acte d'être. Mais la conscience de soi dans la vie de l'esprit permet peut-être une analyse plus dépouillée, plus pure, retenant seulement devant soi le sujet pensant et existant.

*
* *

Ne faut-il pas aller plus loin, et tenter d'explorer par la réflexion sur soi-même une certaine présence de Dieu antérieure à toute preuve ?

Une difficulté se laisse apercevoir en effet, si l'on cherche à saisir la preuve de Dieu dans tout ce qu'elle suppose. Le point de départ est nettement défini : on s'étonne en présence de quelque existant de l'univers, on aperçoit en lui, d'un point de vue ou d'un autre, l'absence d'identité qui fait requérir une cause : essence et acte supposent l'acte pur d'être : « Il-est » connu comme Dieu. Mais pourquoi s'étonner ? Comment est-il possible de trouver une distinction aussi rigoureusement primitive ? Comment avoir l'idée d'une cause répondant à ce qu'on attend ? Et tel est

bien le mot difficile : on attendait une cause, on *s'attendait à* Dieu, on s'est donné ce qu'on désirait, la preuve est un cercle vicieux ; ou, plus précisément, elle se borne à confirmer une connaissance déjà possédée.

Dès le premier instant de la démarche intellectuelle, semble-t-il, l'esprit possède ce qu'il cherche. S'il s'étonne à la vue d'un univers qui ne le satisfait pas, c'est que, nécessairement, il « a idée », comme on dit, de ce qui lui procurerait toute satisfaction. S'il est capable de discerner, en lui-même ou dans un autre, la distinction primitive entre l'essence et son acte, c'est qu'il pressent comme une possibilité d'affirmer l'acte d'être sans aucune différence. Mais n'est-ce pas rejoindre, de nouveau, l'idéalisme ? Ne faut-il pas conclure : avant tout raisonnement, Dieu doit être affirmé et pensé par l'esprit ? Je pense, donc Dieu est ?

Il n'est pas possible, en quelques mots, de pénétrer jusqu'au fond de la difficulté soulevée ; on voudrait seulement indiquer certaines perspectives capables de mener peut-être en direction d'une solution possible, car l'idéalisme ne s'impose pas.

On ne se mettrait pas en quête de Dieu, si l'on n'avait pas besoin de lui, sans doute. Un mendiant sait ce qu'il demande. Mais en tendant la main il ignore la personnalité du bienfaiteur possible et la nature de son cadeau. L'esprit de l'homme sait ce qu'il exige pour apaiser sa faim de vérité, il ne connaît pas pour autant le visage de la Vérité en personne.

L'exigence de l'esprit s'exprime dans les premiers principes de sa vie mentale, au tout premier début de son existence consciente. Mis en présence de quelque objet sensible ou de quelqu'un, et dans l'impression recueillie d'une collaboration avec les sens, il réagit aussitôt : « mais il est impossible à un existant quelconque d'être et de ne pas être ce qu'il est, à la fois et sous le même rapport. » L'étonnement a marqué le commencement de la pensée actuelle, le reste se déroulera normalement jusqu'à l'affirmation de

Dieu. Mais cette affirmation n'est-elle pas actuellement contenue dans le simple principe dont elle provient ?

Il faudrait pouvoir analyser ce principe, ou mieux tenter l'analyse des conditions qui le rendent possible. La réaction négative provoquée par l'apparition d'un existant suppose dans l'esprit une certaine habitude dérangée qui s'exprimerait ainsi, s'il ne s'agissait pas seulement d'une habitude : « il est nécessaire qu'existe d'une manière ou d'une autre ce qui pourra être affirmé comme identique » et dont on ne puisse plus dire : il est et il n'est pas ce qu'il est. En d'autres termes, l'esprit qui vient au monde n'est pas totalement dépourvu, totalement dénudé : il possède quelque richesse déjà, comme un habit, une habitude, l'habitude de l'identité. Et cette habitude, puisqu'elle est naturelle, équivaut à une véritable exigence.

Que représente cette habitude ? L'identité est un rapport, le plus mystérieux de tous. Saisir une identité revient à fixer *un* objet et un *autre* en voyant bien qu'ils sont le *même*. De quel objet peut-il être question dans l'habitude qui précède le premier acte de l'esprit ? Il faut bien se contenter de l'esprit lui-même, capable de conscience. L'habitude de l'identité coïncide avec l'habitude de soi-même envisagé comme identique.

Mais à quelle condition l'esprit peut-il être tenu par soi-même pour identique ? Il suffit simplement que soit mis entre parenthèses, pour ainsi dire, *ce que* le moi révèle (car ce que je suis est nécessairement tel et tel, échappant à l'identité rigoureuse) afin de laisser apparaître le pur et simple fait que ce moi existe, l'*acte d'être :* je suis. Et cette sorte de réflexion sur le sujet doit être poussée jusqu'au moment où le sujet lui-même est dépassé pour laisser entrevoir exclusivement son actualité d'existence : (je) *suis*. Car le sujet, par définition, n'est pas rigoureusement identique à son acte. Seul l'acte pur répond à l'identité.

Ne faut-il pas aller un peu plus loin ? L'acte même d'être, s'il apparaît pur de tout sujet et de tout objet, ne doit-il pas apparaître comme Dieu lui-même, si Dieu doit

être nommé et décrit : l'acte pur d'être, ainsi que le montre, précisément, la preuve de Dieu ? L'habitude de l'identité, pour l'esprit, représente sa richesse fondamentale : venant au monde, l'esprit est habitué à l'acte d'être ; n'est-ce pas dire : habitué à Dieu, habité par Dieu ? Dieu n'est-il pas possédé, connu, avant tout raisonnement, avant même tout concept ?

La tentation, subtile, vient de ce que, pour terminer la preuve de Dieu, on affirme avec certitude : Dieu est acte d'être, purement et simplement. Dès lors, projetant cette lumière au fond de la conscience de soi, on est porté à conclure : l'esprit est habitué à l'acte d'être, il est donc habité par Dieu. Mais rien ne permet cette conclusion, sinon la preuve elle-même de Dieu, et le raisonnement qu'elle suppose. Ou, plus précisément, aucune possibilité n'est offerte de dire si, en dehors du raisonnement représentant la preuve de Dieu, l'équivalence entre l'identité, l'acte d'être et Dieu s'imposerait avec nécessité à l'esprit. L'analyse la plus rigoureuse de la conscience de soi ne semble offrir à aucun moment une possibilité de ce genre, si du moins l'on conduit cette analyse sans rien faire intervenir d'étranger à cette conscience. Mais en réalité, au moment où s'établit l'équivalence entre identité et acte d'être, c'est que déjà est intervenu le concept d'un moi opposé à un autre ; et quand l'acte d'être est identifié comme Dieu, le raisonnement déjà s'est immiscé dans la conscience.

Une seule conclusion demeure possible : l'habitude de l'identité peut être reconnue pour l'habitude de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, *après* l'usage du raisonnement démontrant l'existence de Dieu. Après cet usage, et dans la lumière de la certitude acquise par démonstration, l'esprit peut, revenant sur soi, reconnaître en effet : l'habitude des premiers principes de ma pensée équivaut à l'habitude de Dieu. C'est, du reste, la loi de toute habitude : il est impossible d'en prendre conscience *avant* d'avoir expérimenté l'acte auquel elle correspond. L'habitude de Dieu a ceci de particulier, de rigoureuse-

ment unique dans la vie mentale, à savoir d'être possédée par l'esprit avant tout acte : elle est un don de Dieu, elle tient à la nature même de l'esprit créé et fait de lui une « image de Dieu ». Enfin, elle est une ouverture au don gratuit de la grâce surnaturelle.

Si l'on veut préciser la valeur de cette richesse sans la surestimer outre mesure, il faut en venir, semble-t-il, à l'expérience de l'attente. L'habitude de Dieu, impossible à identifier avant un raisonnement, suffit pourtant pour donner lieu à cette impression ressentie sans aucune équivoque : au terme du raisonnement aboutissant à l'existence de Dieu, on peut dire qu'on *s'attendait à* la conclusion. La conclusion ne fait pas figure de création radicalement bouleversante : on s'y acheminait normalement, comme si l'on pressentait déjà, dès le point de départ, sa possibilité. Quand on s'attend à une catastrophe, ou plutôt quand on peut reconnaître après coup : je m'y attendais, on ne parle pas d'une connaissance actuelle, ni d'une idée claire ; on n'avait pas idée de ce qui soudain est arrivé ; pourtant l'événement n'est pas absolument nouveau, ni absolument inconnu : déjà, pour ainsi dire, on y était habitué.

Il ne saurait être question, on le voit, d'ontologisme ; et l'idéalisme est écarté. Avant tout raisonnement, Dieu n'est pas affirmé, si l'on entend par ce mot, comme c'est nécessaire, exprimer une connaissance actuelle. L'affirmation actuelle de Dieu, sans doute, répond à l'habitude qui lui sert de principe. Mais le passage de l'habitude à l'acte correspondant requiert certaines conditions normalement indispensables. Pour préciser ces conditions, on pourrait dire que l'esprit ne peut pas aboutir à la reconnaissance actuelle de Dieu sans expérimenter une certaine communion dans l'acte d'être, car c'est le seul moyen pour lui de fixer son attention sur l'identité : se sentir exister avec les choses, en communiant avec l'univers par la perception sensible, se voir surtout exister avec les autres personnes, dans la conscience spirituelle d'une véritable communauté de destin, tel semble être le seul moyen de faire mûrir la

conscience de soi au point d'y faire apparaître la connaissance de Dieu. Tel est bien le sens profond de toute preuve de Dieu : c'est en définitive la quête de Dieu faite la main tendue à tout existant de l'univers.

Existe-t-il parmi les hommes certains privilégiés se trouvant dispensés des conditions indispensables ? Est-il possible, en ne consentant à aucune communion en dehors de la communion divine, en observant la solitude la plus rigoureuse dans le silence et la nuit du corps et de l'âme, de laisser s'épanouir en soi l'habitude de Dieu dans la très pure connaissance de soi-même ? Aucune ascèse ici ne suffit plus, et l'on devrait parler de mystique naturelle. M. Maritain accepte le mot dans l'admirable *Essai sur l'esprit* consacré à ce sujet. Mais il faudrait avant tout contrôler des faits précis, étudier les témoignages recueillis à ce sujet ici ou là. Et le jugement des faits serait difficile, car on ne serait jamais absolument certain de ne pas se trouver en présence d'une grâce surnaturelle.

***

Il fallait enfin en venir là pour dissiper toute illusion. La grâce de Dieu est offerte à tout homme, et le don de la vie surnaturelle n'est refusé à personne. Ce don gratuit allant jusqu'à la vision de Dieu vient combler le « désir naturel » et la capacité de l'esprit humain ; et la foi déposée dès le premier instant de la naissance à la vie divine se greffe en quelque sorte sur l'habitude naturelle de Dieu. Dès lors on risque, si l'on veut regarder en théologien le mystère de la destinée humaine, de ne plus consentir à reconnaître une habitude de Dieu qui ne serait pas déjà vivifiée par la grâce : on parle d'une connaissance de Dieu antérieure à toute preuve rationnelle parce qu'en effet le don gratuit de la lumière divine ne dépend pas d'un raisonnement. En fait et dans son existence concrète, il arrive au chrétien d'affirmer Dieu avant de raisonner à son sujet, de croire en Dieu avant d'avoir pu démontrer son existence. Mais cette croyance et cette affirmation sont des effets de la grâce et n'existeraient pas sans don gratuit.

On comprend que le théologien puisse être tenté de céder à l'illusion, s'il ne parvient plus à reconnaître une valeur quelconque aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, pressé par l'influence de certaines philosophies modernes. Désirant, dans ces conditions, affirmer pourtant la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, reconnue par la foi, il se voit obligé de faire appel à une affirmation de Dieu précédant tout raisonnement : la preuve de Dieu intervient pour confirmer seulement une connaissance déjà possédée. Mais le philosophe lui-même vient en aide au théologien en soulignant la difficulté de sa position ; car en ce cas « la théologie n'use de l'étonnement philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine ». M. Merleau-Ponty veut dire : la théologie sur ce point est privée de sens. Si l'affirmation de Dieu est donnée avant le raisonnement qui prétend la rejoindre à partir d'un étonnement initial, on ne saurait éviter la pétition de principe. Et *L'Eloge de la Philosophie* consiste précisément pour une bonne part à montrer que le vrai philosophe, lui, sait être logique. Le théologien doit à son tour consentir à toute clarté : s'il évoque une affirmation de Dieu précédant tout raisonnement et toute preuve, il parle de la foi, et le raisonnement ne peut prétendre *confirmer* la certitude de foi ; s'il entend, pour *se rendre compte de* sa foi, établir un raisonnement aboutissant à l'affirmation de Dieu, il ne doit rien accepter, au moment où il s'étonne en face du monde, qu'une habitude de Dieu dont aucune lumière naturelle ne lui permet encore de prendre conscience. Le philosophe aide le théologien à se débarrasser d'une influence gênante : « Descartes inutile et incertain. »

Il lui fournit aussi l'occasion, semble-t-il, de souligner l'essentiel dans la démonstration de l'existence de Dieu. « Le philosophe ne dit pas, remarque M. Merleau-Ponty, qu'un dépassement final des contradictions humaines soit possible. » Le théologien, lui, ne dit pas que ce dépassement soit impossible, il consent même à reconnaître que

ce dépassement est nécessaire, quelle que soit la façon dont il doit se réaliser. Mais on précise ainsi les frontières qui séparent la théologie et la philosophie athée. Si être athée consiste simplement à ne pas tenir dans son esprit l'affirmation rationnelle de Dieu, le théologien, par souci de méthode, est athée au moment où dans la lumière de sa foi, il cherche à dépasser les contradictions présentées par le spectacle du monde : son esprit est alors sans-Dieu, du moins sans Dieu-connu-par-la-seule-raison. Mais il consent à l'habitude dont il prend peu à peu conscience : il est certain que la contradiction peut être dépassée ; par le fait même son esprit, dès ses premières impressions, est ouvert en direction de Dieu. Le philosophe athée, même s'il est « a-thée » au point de ne plus prendre la peine de nier Dieu, ne consent pas à déclarer possible le dépassement de la contradiction. Il entend rester libre, et tout consentement lui paraît être un piège. Son athéisme est radical, et définitivement fermé pour tout regard libérateur : Dieu seul rend libre.

Ainsi toute preuve de Dieu repose en définitive sur la certitude que ce qui existe n'est pas en réalité contradictoire : l'habitude de l'identité impose cette certitude à l'esprit, si du moins l'on accepte de consentir à ce qui *est* et de ne pas céder au vertige d'une fausse liberté. Ce consentement suffit pour donner sa valeur à l'étonnement provoqué par le monde des existants, et pour mener la pensée jusqu'à l'affirmation de Dieu.

*
* *

Le théologien a cherché, dans un esprit de soumission et de confiance à l'égard de l'Eglise, à se rendre compte par sa raison de l'existence de Dieu affirmée par sa foi. Il pense avoir abouti, au terme d'un raisonnement correct et à partir de l'observation du monde, à une conclusion rigoureusement certaine : Dieu est. Mais il sait que les preuves de Dieu ne suffisent pas à transformer une vie et que la conversion du monde ne dépend pas nécessairement

d'une démonstration indiscutable. Dieu lui-même le sait, et le théologien trouve sa paix dans cette science de Dieu dépassant toute théologie : Dieu lui-même a voulu, dans sa bonté si étonnante, révéler à ses enfants, par la foi, pour être sûr de ne pas les voir errer sans fin loin de lui, les vérités dont leur raison pourtant était capable. Saint Thomas l'a appris de Dieu : « La vérité que la raison pourrait atteindre au sujet de Dieu serait le fait des hommes pour un petit nombre seulement, et après beaucoup de temps, et non sans être mêlée à bien des erreurs. Pourtant, de la connaissance de cette vérité dépend tout le salut de l'être humain, puisque ce salut est en Dieu. Pour rendre ce salut et plus universel et plus certain, il était donc nécessaire d'apprendre aux hommes les vérités divines par une divine révélation » (I, 1, 1).

Mais pour convertir le monde à la foi, les preuves de Dieu ne peuvent suffire, il faut la croix et le sang du Christ.

H. Paissac.

PREUVE DE DIEU
ET CONSCIENCE DE DIEU

On a beaucoup discuté et on discute encore sur les preuves de l'existence de Dieu. Le concile du Vatican a défini que Dieu *peut* être prouvé, mais il n'a pas défini quelles sont les bonnes preuves et on a continué à discuter. A côté de cela, un autre courant de pensée s'applique davantage aux cheminements pratiques ou psychologiques de la foi.

Cette attitude correspond à une tradition qui remonte à l'Evangile et au delà. Pascal l'a exprimée dans une formule souvent reprise : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. » Déjà dans le récit célèbre des *Confessions*, saint Augustin décrit l'illumination de l'esprit auquel se découvre soudain la splendeur de la foi, et une tradition très forte chez les hommes apostoliques témoigne d'un mépris pour la raison raisonnante. Dans plusieurs récits de conversion, on trouve le cas de l'incroyant qui discute et demande des preuves, mais auquel le prêtre répond : « Mettez-vous à genoux et confessez-vous. » Et il y en a qui trouvent, semble-t-il, une illumination de l'esprit dans l'acte d'humilité. Les objections tombent à la suite d'une prise de position qui n'y répond pas directement. Doit-on y voir un miracle ou une absurdité ? En tout cas, nous nous trouvons là devant une tradition importante qui se continue parallèlement à l'effort rationnel de la preuve.

I

Nous pouvons partir du texte de saint Paul dans l'*Epître aux Romains* (I, 18-21) où l'Apôtre déclare inexcusables ceux qui ne reconnaissent pas l'existence de Dieu. Dieu se manifeste par ses œuvres de façon évidente ; mais ils retiennent « la vérité captive » par leur injustice... « Ils sont donc inexcusables, puisqu'ils ont connu Dieu et ne l'ont pas glorifié comme Dieu... Ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur, privé de toute sagesse, s'est obscurci. »

Un des caractères qui différencie ce texte des exposés rationnels est le passage des notions intellectuelles aux notions affectives. Il est question de connaissance, de vérités rendues « visibles à l'intelligence », mais en même temps de « cœur entouré de ténèbres ». L'impureté du cœur aveugle l'intelligence, mais bien qu'on soit aveuglé, on n'est pas excusé ; on est coupable, parce qu'on est « injuste » et l'injustice paraît un état d'âme comportant des éléments intellectuels et affectifs...

Pour ceux qui sont habitués aux voies du raisonnement philosophique, ce texte paraît obscur, parce qu'il procède par une toute autre voie. La tournure d'esprit de saint Paul paraît plus proche de celle des existentialistes de notre temps que de l'esprit cartésien. On sait que les existentialistes raisonnent peu et procèdent par témoignage. Un existentialiste dira : « Je vois les choses ainsi » et, si on lui répond : « Je les vois autrement », il ne discutera guère mais reprendra sa description et insistera. Saint Paul apporte un témoignage au sujet de ceux qui nient Dieu et ce témoignage revient à la saisie d'un phénomène vital qu'il dénonce en le décrivant dans son ampleur sans s'efforcer de marquer la distinction entre l'opération propre de l'intelligence, de la volonté, du sentiment.

La question de l'existence de Dieu ouvre donc sur deux voies qui ne se contredisent pas, mais qui correspondent à des attitudes fort diverses de l'esprit, si diverses qu'on a pu croire parfois qu'elles se contredisaient.

II

Lorsqu'on a une formation rationnelle et qu'on lit des récits de conversion, on a parfois l'impression que les convertis se convertissent pour des motifs qui ne sont guère valables. Parfois même, ils semblent incapables de justifier leur conversion...

Je songe au *Tourment de Dieu* de Dom Verkade. Jean Verkade était un jeune peintre néerlandais, issu d'une famille protestante déchristianisée ; il n'avait ni formation religieuse, ni formation philosophique. Rien d'un rationnel. Ayant vécu un certain temps dans les milieux d'artistes parisiens, il va s'installer pour peindre dans un village breton et, au bout d'un certain temps, se convertit. Son livre raconte sa conversion, mais on ne comprend pas bien pourquoi il s'est converti. Quand je parle ici de comprendre, je veux dire qu'il est difficile de mettre en syllogisme les motifs de sa conversion. Au contact de ce village breton foncièrement chrétien, il a perçu Dieu, le Christ et l'Eglise dans leur unité. Il a vu ; on se rend bien compte qu'il a vu et que c'est pour cela qu'il s'est converti et on suit dans son témoignage le cheminement de la foi, mais c'est tout autre chose qu'un raisonnement.

Il est vrai qu'il ne s'agit pas seulement ici de la conscience de l'existence de Dieu ; mais, dans la pratique, cette conscience et la foi en la divinité du Christ et de la mission de l'Eglise s'enchevêtrent.

Du point de vue rationnel, on distingue facilement les plans ; on prouve d'abord l'existence de Dieu, ensuite la divinité du Christ, puis la mission divine de l'Eglise ; mais, du point de vue subjectif, il peut arriver qu'on perçoive Dieu dans le Christ, et Dieu et le Christ dans l'Eglise. Et le don surnaturel de foi se joue dans ces réalités humaines, formant un ensemble riche et touffu dans lequel il est difficile de distinguer les plans.

III

Reportons-nous maintenant à la preuve de Dieu par saint Thomas. Dans un article célèbre de la *Somme*, le Docteur Angélique démontre l'existence de Dieu par les cinq voies qui ont été indéfiniment commentées depuis. Ce qui nous intéresse ici, c'est que saint Thomas ne paraît pas dans la Somme voir grande difficulté à la preuve de l'existence de Dieu ; il y consacre un article et, après cela, la nature de Dieu fait l'objet de quatorze questions avec environ quatre-vingt-dix articles...

Depuis lors, les proportions se sont retournées. Le Père Descoqs, dans son monumental ouvrage sur Dieu, consacre un volume et demi aux preuves de l'existence de Dieu et un demi-volume lui suffit ensuite pour dire tout ce qu'il juge utile sur la nature de Dieu.

Beaucoup de thomistes actuels refuseront d'ailleurs de souscrire à ce qu'on vient de lire, déclarant que la longueur matérielle des textes de saint Thomas sur Dieu ne préjuge pas de l'importance qu'il y attache ; mais, sans vouloir discuter la question, je crois nécessaire de dire que ces auteurs me paraissent manquer de réalisme historique. Ils attribuent à saint Thomas leurs sentiments et ne commencent pas par se replacer au niveau historique de la société chrétienne du XIIIe siècle. Dans ce milieu-là, on n'avait pas l'impression que la preuve de l'existence de Dieu présentât grande difficulté. Saint Thomas prouve donc l'existence de Dieu en un article et ne revient plus à cette question.

Cependant il estime que l'existence de Dieu doit être prouvée. Elle ne fait pas partie des vérités premières, évidentes par elles-mêmes, auxquelles il fait souvent allusion. Son attitude se ramène donc à une double position : d'une part l'existence de Dieu a besoin d'être démontrée, mais, d'autre part, elle est facile à démontrer.

L'existence de Dieu paraît pour saint Thomas une de ces vérités secondes qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes avant toute démonstration et, en quelque sorte,

au dessus de toute démonstration, mais qui sont presque évidentes, parce qu'elles sont faciles à démontrer et que leur démonstration est elle-même tellement évidente qu'un homme de bonne foi ne peut la discuter. Il se réfère d'ailleurs explicitement à saint Paul, non pour dire que l'existence de Dieu doit être démontrée, mais pour dire qu'elle peut l'être. La marche de son raisonnement consiste à exposer que l'existence de Dieu n'est pas évidente en soi pour notre esprit, qu'elle peut cependant être démontrée, et ensuite, il la démontre. Tout cela en une courte question de trois articles au fronton de la *Somme*, pour ne plus y revenir par la suite.

Mais, puisque l'existence de Dieu a besoin d'être démontrée, il est possible de la nier et même de la nier de bonne foi. On serait porté à dire que, pour saint Thomas, comme pour saint Paul, il est à la fois possible et impossible de nier Dieu de bonne foi. Nous avons déjà vu les difficultés que présente le texte de saint Paul, lorsqu'on veut le traduire en formules rationnelles. Ceux qui nient l'existence de Dieu, il les déclare « aveuglés » ; mais peut-on reprocher à un aveugle de ne pas voir ? Ceci nous introduit au nœud de la question.

IV

Il ne s'agit pas des preuves de l'existence de Dieu, mais des conditions qui permettent de les comprendre. Un proverbe dit : « Ventre affamé n'a pas d'oreilles », et un autre : « On ne peut peigner un diable qui n'a pas de cheveux. » Il n'en résulte pas que la valeur d'un discours dépend de l'estomac de l'auditeur, ni celle du peigne des cheveux du patient, mais que le raisonnement le plus parfait qu'on m'adressera en portugais sera inefficace si je ne comprends pas le portugais...

Pour qu'un homme concret comprenne un raisonnement et soit convaincu, il ne suffit donc pas que le raisonnement soit valable, il faut que l'esprit en soit touché, c'est-à-dire

que le raisonnement soit présenté à cet esprit-là dans des conditions telles qu'il en perçoive la valeur.

Le Concile du Vatican dit que « Dieu... peut être connu avec certitude... par la lumière naturelle de notre humaine raison. » Il dit « peut ». A la lettre, on pourrait en conclure qu'il ne définit pas que la raison humaine connaît l'existence de Dieu *en fait* de cette manière. En tout cas, il ne préjuge pas des conditions nécessaires à ce que cette connaissance se réalise.

Mais ici nous rencontrons une grande transformation de l'esprit opérée depuis un siècle environ.

On a souvent observé que l'évolution de la pensée moderne vers l'observation psychologique a transformé les problèmes humains à tous les points de vue, non seulement du point de vue de la pensée pure, mais du point de vue de l'action et du point de vue du jugement moral. Depuis que la psychologie est devenue une science constituée, la transformation des problèmes humains s'est précipitée.

Elle s'opère dans le sens d'un certain relativisme sur le sens duquel il faut s'entendre, le relativisme des proverbes qu'on a cités plus haut. Quand on dit « Ventre affamé n'a pas d'oreilles », on affirme un fait qui ne change rien à la vérité en soi, mais qui constate une condition nécessaire à ce qu'elle atteigne les hommes. L'ancienneté du proverbe et des autres de même portée montre qu'on s'en est toujours rendu compte, mais, comme il arrive souvent des proverbes, il s'agissait d'une vérité qui semblait un peu paradoxale et qu'on ne mettait pas en pratique.

Effectivement, on s'occupait peu des conditions permettant à la vérité de se faire jour. Quand je dis qu'on s'en occupait peu, il serait plus exact de dire qu'on ne s'en occupait pas systématiquement. On peut glaner à toutes les époques des textes indiquant des préoccupations psychologiques, par exemple en apologétique où les arguments varient selon la psychologie du public, ; mais, tout en adaptant l'argumentation aux esprits, on continue à traiter

en coupables ceux qui n'adhèrent pas aux arguments qu'on estime valables.

De nos jours, la psychologie a nettement dégagé la différence entre les esprits intravertis et extravertis. Les premiers sont repliés sur eux-mêmes, égocentriques ; ils sont incapables de se mettre à la place d'autrui, ce qui leur paraît vrai est vrai ; ce qui leur paraît bien est bien ; ce qui leur paraît évident est évident, ; si quelqu'un ne voit pas l'évidence de ce qui leur paraît évident, il doit être de mauvaise foi ou complètement dénué d'intelligence. Ces esprits-là admettent difficilement la bonne foi chez ceux qui sont d'un autre avis que le leur, fût-ce sur la manière de préparer les confitures.

Les esprits extravertis, au contraire, sont des esprits ouverts, accueillants, altérocentristes. Ils entrent dans l'esprit d'autrui, cherchent à le comprendre et en sont capables. L'intraverti n'essaie pas et n'y songe même pas. Les premiers sont naturellement intolérants, dogmatiques ; ils sont à l'origine de toutes les inquisitions ; mais il serait erroné de croire leur attitude liée à une doctrine ; elle est liée à la structure de leur esprit ; ils sont aussi intolérants sur la forme d'un pantalon et sur la recette des confitures que sur les dogmes de la foi. Les autres, au contraire, sont tolérants, compréhensifs ; en présence d'autrui, ils cherchent à comprendre, non à imposer.

Le danger des extravertis est de tomber, à la limite, dans le relativisme, d'oublier qu'il y a une vérité, à force de comprendre toutes les erreurs. Mais, quand l'attitude extravertie est appuyée d'une solide formation philosophique et religieuse elle donne les plus beaux types d'esprits, parce qu'ils sont capables de voir la vérité, non seulement en soi, mais dans l'homme.

Le milieu social favorise aussi l'un et l'autre type d'esprit. Les milieux sociaux fermés, imposant des évidences apparentes sur tous les plans, ne préparent pas à comprendre autrui. De nos jours, le milieu social devient ouvert si tôt, dans la vie de l'homme des villes, que le danger

semble plutôt se trouver dans l'incapacité d'avoir des convictions fortes... On le dit tout au moins, car la réalité ne paraît pas le confirmer. On ne peut accuser les communistes de manquer de convictions simples, absolues, intolérantes ; on ne peut davantage en accuser Mac Carthy et tous ceux des Américains qui le suivent, ni le mangeur de *chewing gum*, etc. Il serait plus exact de dire qu'un certain nombre de catholiques parmi les plus évolués ont perdu ce sens de l'intolérance et qu'ils éveillent quelque inquiétude...

Dans ma jeunesse, au début de ce siècle, on disait encore couramment dans les milieux catholiques intellectuels qu'il n'y avait pas d'athées de bonne foi et on pensait que la perte de la foi n'était généralement qu'un faux semblant en vue de masquer sa mauvaise conduite... C'était pourtant contraire à saint Thomas, puisque saint Thomas dit que l'existence de Dieu a besoin d'être démontrée ; mais la plupart des intellectuels catholiques connaissent peu saint Thomas, hors quelques Pères dominicains.

V

De nos jours, s'est donc fort développée la notion que, pour reconnaître une vérité, il ne suffit pas qu'elle soit évidente en soi, ni même qu'elle soit bien exposée, mais qu'elle doit être exposée en termes à la portée de l'auditeur. Pour ma part, j'en ai une conscience très aiguë, car je suis incapable de comprendre une recette de cuisine, et, encore moins, le compte-rendu d'un match de foot-ball.

Ceci s'applique évidemment à l'existence de Dieu. Il y a un problème en soi de la preuve de l'existence de Dieu, qui est de donner une preuve valable en soi ; et il y a un problème humain qui est de savoir dans quelles conditions la preuve touchera les esprits.

Les philosophes ont toujours prétendu donner la preuve en soi et c'est sur elle qu'ils ont porté leur discussion. Mais

les esprits fortement touchés par les études de psychologie et de sociologie de notre temps en arrivent à se demander s'il est possible de donner une autre preuve que celle qui porte sur les esprits de son temps, de son milieu, de même éducation que soi, et si le philosophe, comme les autres, n'est pas sous l'influence de la formation qu'il a reçue, du milieu dans lequel il vit, etc., et si, par conséquent, en croyant donner la preuve en soi, il ne fait pas simplement montre d'un esprit intraverti.

En tout cas, nous nous trouvons devant deux problèmes très différents. Lorsque le vieil évêque, Daniel de Winchester, écrit à saint Boniface, jeune missionnaire en Allemagne : « Il ne faut pas combattre directement les erreurs des païens ni contester la généalogie de leurs dieux ; il faut procéder par questions discrètes et les amener à s'expliquer sur leurs croyances... », il montre un esprit extraverti. Par contre, quand les premiers fils de saint François arrivent chez le miramolin du Maroc et lui disent : « Convertis-toi sans tarder à la foi chrétienne, car tu es la proie du démon et tu iras en enfer si tu ne te fais pas baptiser », ils font preuve d'un esprit intraverti. A peu près toutes les relations officielles entre chrétiens et musulmans au moyen âge témoignent de cet esprit. Or Daniel de Winchester est du VIIIe siècle et les Franciscains du XIIIe. A toutes les époques on trouve les deux types d'esprit et le milieu social favorise tantôt l'un, tantôt l'autre, parfois les deux, à des points de vue différents. C'est ainsi que notre temps, comme on l'a déjà remarqué plus haut, semble, à certains égards, s'opposer aux convictions simples et fermes et on le dénonce en même temps comme le siècle du conformisme, de l'homme-troupeau qui ne pense plus par lui-même. Or croire automatiquement que la vérité s'identifie avec ce qui se dit dans son milieu est le propre de l'intraverti, incapable de dissocier ce qu'il croit par l'influence de son milieu et ce qu'il croit par soi-même : tout ce qu'il trouve en soi est la vérité et il est incapable de porter son regard sur ce qui se trouve dans un autre. Lorsque saint

Augustin, parlant des hérétiques, dit : « Ces pauvres trompeurs et trompés », il montre un esprit extraverti.

Tous ces exemples montrent que les deux types d'esprits ont toujours existé. Mais alors qu'y a-t-il de changé aujourd'hui ? Simplement une question de relief. Dans les milieux intellectuels tout au moins, l'attitude extravertie a pris une importance toute nouvelle, en liaison avec le développement intellectuel du temps. Cela se manifeste à tous les points de vue ; en pédagogie par exemple, on est préoccupé des méthodes qui permettront d'élever et d'instruire l'enfant ; autrefois, on se préoccupait uniquement de savoir ce qu'il fallait lui imposer et lui apprendre et, seuls, quelques hommes de génie trouvaient dans leur intuition psychologique des inspirations préludant aux découvertes de la pédagogie contemporaine.

Du point de vue de la foi, la grande date en cette matière est celle de la publication de l'*Essai sur la Grammaire de l'assentiment* de Newman, en 1870, un des plus grands livres des temps modernes.

Qu'on remarque le titre : il s'agit d'une « grammaire de l'assentiment », non d'une démonstration de la foi ; il ne s'agit pas d'exposer ce qui justifie la foi, mais ce qui amène l'homme à croire. Rien n'est dogmatique dans ce titre ; ce n'est qu'un « essai », c'est-à-dire qu'il ne propose ni vérité définitive, ni doctrine complète ; il propose les fruits d'une expérience humaine.

Par la suite, on s'est querellé sur l'immanentisme. Les immanentistes tombent dans la confusion dont Newman se garde et c'est pourquoi Newman est un docteur tandis que les immanentistes sont des hérétiques. Là ou Newman parle seulement des démarches de l'esprit qui arrive à la foi, les immanentistes parlent de preuves, c'est-à-dire qu'ils transposent sur le plan objectif ce que Newman envisage seulement sur le plan subjectif. La doctrine n'est pas vraie parce qu'elle répond à mon désir, mais, peut-être, faut-il qu'elle réponde à mon désir pour que je voie qu'elle est vraie.

VI

La logique est tout autre chose que l'art de la persuasion. Les logiciens diront avec mépris que l'art de la persuasion n'est qu'un « art » ; mais les « artistes » de la persuasion diront que la logique est incapable de faire bouger un homme.

Ici d'ailleurs il ne s'agit pas de faire bouger, mais de remporter l'adhésion et l'adhésion se fonde sur une vision : j'adhère parce que je vois... Je vois que Dieu existe.

Or, dans la réalité, l'esprit procède par sauts. Il ne va pas à la vérité par le chemin de la logique, mais par des intuitions, sautant d'une vérité à l'autre sans même apercevoir les vérités intermédiaires, chaînons du raisonnement qu'il ne fait pas. Le logicien, après cela, reconstitue ce que le raisonnement aurait dû être et vérifie s'il est raisonnable de passer du point de départ au point d'arrivée.

C'est à cela que correspondent les discussions théoriques sur les preuves de l''existence de Dieu, sur la preuve parfaite. Mais les logiciens, préoccupés de mettre en forme des arguments rationnels sont parfois peu psychologues et comprennent mal ce qui se passe dans les cerveaux réels.

Lorsqu'un homme croit en Dieu, qu'il y croit de façon personnelle, — car nous n'avons pas à nous occuper ici de ceux qui adhèrent simplement à ce qui se dit dans leur milieu, sans aucune réflexion personnelle, — celui qui croit en Dieu par conviction personnelle, et en premier lieu, le converti, croit parce qu'il *voit* que Dieu existe.

A quoi le voit-il ? Les raisons sont diverses ; mais le seul point important est que, d'une façon ou d'une autre, il le voit.

Les arguments auxquels l'esprit est sensible diffèrent selon la formation. Un artiste comme Verkade qui n'a jamais fait un raisonnement de sa vie sera insensible à des raisonnements géométriques, mais sensible à d'autres éléments.

En particulier, l'adhésion à Dieu, naît de la vision du monde. C'est ce que saint Paul remarque. Lorsque l'esprit est bien disposé, il semble que l'existence de Dieu apparaisse avec une évidence presque immédiate, c'est-à-dire qu'il semble évident que le monde tel qu'il est, et soi-même, pour commencer, ne peuvent exister sans un auteur tout différent d'eux.

Mais que faut-il entendre par un esprit « bien disposé »? Ceci est une notion morale. L'esprit « bien disposé » est d'abord un esprit humble, c'est-à-dire un esprit qui n'est pas centré sur soi. Les seuls pour lesquels le Christ s'est montré dur sont les orgueilleux. Ceux-ci sont enfermés dans leur superbe. Quand on est ainsi enfermé dans la contemplation de soi, comment reconnaîtrait-on l'évidence d'un supérieur totalement supérieur, nous dominant, nous enveloppant de toute part ?

Pour l'homme qui a une vie morale saine, l'existence de Dieu est une évidence facile à percevoir ; un artiste comme Verkade qui est un brave garçon, bien équilibré, mais sans formation intellectuelle, perçoit aisément l'existence de Dieu, tandis que le logicien subtil, en contemplation devant son propre esprit, s'enfonce dans un maquis inextricable. Pour l'orgueilleux, tout ce qui pourrait l'amener à se reconnaître dépendant est affreusement compliqué. Pratiquement, existentiellement, dira-t-on aujourd'hui, la preuve de l'existence de Dieu est donc simple et compliquée, l'existence même de Dieu est une évidence éclatante ou est profondément obscure selon les dispositions morales du sujet.

Ceci nous ramène à la grammaire de l'assentiment. Ceux qui se rendent compte de ces conditions psychologiques ou, mieux encore, morales de la foi sont peu portés à ratiociner longuement sur les preuves. Ils sont convaincus qu'on ne parviendra jamais à convertir un orgueilleux, mais que tout sera simple pour l'humble. L'Evangile témoigne dans ce sens ; ceux que le Sauveur convertit sont en effet des humbles. « Le Seigneur a exhalté les humbles » chante la

Sainte Vierge dans le *Magnificat*, « et il a dispersé les orgueilleux... » Cette dispersion peut s'entendre des preuves de l'existence de Dieu : leur esprit se disperse entre cent arguments dont ils sont incapables de saisir l'importance relative, parce que la contemplation de soi rend tout obscur. « C'est compliqué » disent-ils. En réalité, ce n'est pas compliqué, mais ce sont eux qui sont fourvoyés. Fourvoyés en eux-mêmes.

C'est ainsi que, lorsqu'on a l'âme en ordre, on va de suite à la conclusion : Dieu existe. Mais la plupart des hommes ne sont pas philosophes de métier et n'ont même pas appris la logique. Si on leur demande : « Pourquoi dites-vous cela ? » ils sont incapables de l'expliquer et, parfois, s'ils donnent une raison, celle-ci prise sous sa forme abstraite, paraît absurde. Cependant leur attitude d'esprit est valable, parce qu'ils ont effectivement vu que Dieu existe.

L'élément vital prend une grande place dans cette option de l'esprit. Ce que j'entends par là, c'est l'impression, la conviction, la certitude, l'évidence que la vie est dénuée de sens si Dieu n'existe pas ou que, même si elle a un sens sans Dieu, elle a un tout autre sens avec Dieu et que ce sens qui vient de Dieu est beaucoup plus beau.

Comment passe-t-on de l'idée que Dieu donne un sens *plus beau* à la vie et au monde, à l'autre idée, différente en somme, qu'il existe *nécessairement*, qu'il ne peut pas ne pas exister ? Pour l'expliquer intellectuellement, il faut un raisonnement compliqué, mais beaucoup d'âmes simples le perçoivent de façon évidente, sans être capables de faire le raisonnement en question, car faire le raisonnement suppose qu'on ait étudié la philosophie, qu'on possède bien sa langue et tout un vocabulaire technique.

Parfois cependant une âme simple a un raisonnement simple, foudroyant, comme Jeanne d'Arc et certains martyrs devant leurs juges. C'est une grâce du Saint-Esprit, mais il y en a des milliers d'autres qui voient sans être capa-

bles de formuler dans des termes de nature à satisfaire les logiciens.

Tout ceci suffit à expliquer que, dans la pratique, la question de l'existence de Dieu se pose d'une façon très différente de la discussion intellectuelle des preuves valables et que celle-ci n'a pas souvent une très grande importance.

Elle a une certaine importance, parce qu'il est rassurant pour l'esprit de constater après-coup que ses raisons de croire sont valables ; mais les hommes ne croient pas en Dieu à cause des preuves logiquement ordonnées ; celles-là n'intéressent en général que ceux qui croient déjà, en vue de leur donner un équilibre de l'esprit, d'ailleurs important pour leur vie intellectuelle.

VII

Dans la *Grammaire de l'Assentiment*, Newman attache une grande importance à la distinction entre ce qu'il appelle l'assentiment notionnel et l'assentiment réel.

L'assentiment notionnel est l'assentiment abstrait, celui qu'on donne à la conclusion d'un raisonnement, perception de vérité, non de réalité : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. L'assentiment réel dérive d'une expérience vitale que Newman qualifie d'expérience assimilatrice et qu'on qualifierait aujourd'hui de perception d'existence. C'est un contact vécu avec l'objet, la forme de connaissance qu'on a d'une personne par contact personnel.

Par cette distinction, Newman prélude à un mouvement de pensée qui va prendre une importance considérable cinquante ans après sa mort. Le thème de la différence entre la connaissance abstraite et la perception d'existence est un thème central de la philosophie de notre temps. Or lorsqu'il s'agit de Dieu, cette distinction est capitale.

Percevoir Dieu comme un existant, une personne, un « tu » présenté dans une expérience concrète est très diffé-

rent de le percevoir comme conclusion d'un raisonnement, et la véritable perception de Dieu est uniquement la perception expérimentale, celle qui fait de Dieu un être réel, un interlocuteur dont la présence est éprouvée. Or, cette attitude d'esprit est absente, peut-on dire, des cinq preuves de saint Thomas et de toutes celles qu'on a par la suite agencées par-dessus ; elle est étrangère aux penseurs qui mettent sur pied les preuves rationnelles avec la préoccupation qu'elles soient convaincantes pour l'esprit, sans faire allusion à quelque saisie expérimentale de Dieu.

Nous entrons ici dans un autre monde, dans la catégorie du sacré, beaucoup étudiée de nos jours, pièce première de la psychologie religieuse. Le sens du sacré est le sens d'un existant, par-dessus les limites de l'expérience de la terre, d'un existant qu'on *éprouve* existant et non d'un existant qu'on *prouve* existant.

Comment l'homme arrive-t-il à cette perception ? Le raisonnement ne donne jamais de «perception d'existence» et, quand on a la perception d'existence, on n'a plus besoin de raisonnement. En présence de l'homme à qui je parle, je n'ai pas besoin de raisonnement pour me démontrer qu'il existe, ni même qu'il est là. Or il existe une perception de Dieu agissant, parlant ; cette perception, toute la tradition religieuse et mystique en témoigne et les observations actuelles de psychologie religieuse la confirment.

Il arrive même que l'esprit religieux ait vivement la perception de Dieu présent et agissant tout en comprenant fort peu de chose aux raisonnements démontrant Dieu et parfois en ayant l'impression qu'ils sont tous faux. Dans certains cas, cette déchirure produit des états douloureux ; dans d'autres, l'esprit qui est arrivé à l'expérience du divin ne songe plus aux preuves. Il n'y songera que si on lui demande de prouver à autrui ce qu'il perçoit lui-même avec tant d'intensité et il s'aperçoit parfois avec étonnement qu'il est incapable de prouver. Je me souviens d'un saint prêtre qui s'était rendu compte qu'il avait oublié les

preuves de l'existence de Dieu. On peut les oublier, puisque ce sont simplement des notions intellectuelles.

En tout cas, on est alors sur un tout autre plan que celui des preuves. Pour certains esprits religieux qui sont nés dans un milieu religieux et qui ont eu fortement le sens de Dieu dès l'enfance, la question des preuves ne se pose même pas. Bien plus, on peut se demander si ce n'est pas là le cas le plus habituel de ceux qui croient vraiment... La conscience religieuse est encore mal connue ; il y a peu de temps qu'on a commencé à l'analyser avec méthode et le peu qu'on en connaît met en présence d'un ordre de conscience intellectuelle très différent de ce qu'on concevait autrefois dans le monde de la pensée.

Nous n'irons pas plus loin. Le peu qu'on vient de lire montre que le problème religieux recèle des réalités toutes différentes de celles qu'aborde la raison raisonnante, et que la certitude religieuse, la perception religieuse présente des aspects qui bouleversent les perspectives de la pensée qu'on appelle aujourd'hui classique. L'esprit humain fera encore des découvertes dans cette voie.

Jacques LECLERCQ.

C H R O N I Q U E S

LES JUIFS PARMI NOUS

I. *Présence et Dispersion*

Que les Juifs soient présents parmi nous et répandus dans le monde entier, c'est un fait, pour beaucoup, trop visible pour qu'on y prête attention ou qu'on réfléchisse à ce qu'il signifie ; pour certains, au contraire, qui se font une opinion sommaire, se référant à ce qu'on dit dans le public ou à ce qui traîne dans la littérature la plus ordinaire, c'est un fait qui se présente avec sa coloration et qui détermine un sentiment très spécial.

On croit volontiers en effet que si les Juifs sont ainsi dispersés parmi les nations, nulle part chez eux et partout mis à l'écart, c'est à cause du péché de leurs pères qui ont crucifié Jésus et de la malédiction qui était contenue dans le cri de la foule, au prétoire de Ponce-Pilate : « Son sang sur nous et sur nos enfants ! » On pense aussi qu'ils appartiennent à une race qui les ferait semblables entre eux et étrangers à tous les autres et, qui d'origine asiatique, serait inférieure et méprisable. Le Juif serait un métèque, et même à en croire certaine école en vogue il y a quelques années et qui tend à retrouver son audience, il serait le métèque par excellence, celui qu'il faut rejeter, parce qu'il apporte avec lui dans la pureté de notre occident, les turbulences orientales et les ravages de l'esprit sémitique. Métèque et maudit ! telles sont, semble-t-il, les deux composantes essentielles de la position sociologique que la présence juive a déterminée, et qui est si bien spécifiée qu'on lui a donné un nom : l'antisémitisme.

C'est une façon commode d'imaginer l'histoire que de se représenter les juifs, chassés tous, en deux fois, de Palestine et emmenés aux quatre coins du monde, en longues colonnes d'esclaves, lorsque Titus en 70, et Adrien en 135, réduisirent les dernières révoltes nationales. Mais cette vision des choses est fausse.

Il est vrai que le Temple fut détruit, le culte aboli et que fut renversé l'Etat théocratique qui laissait au peuple un semblant d'indépendance, depuis la venue de Pompée et sa visite étonnée au sanc-

tuaire vide de dieu en image. Il est vrai que l'armée romaine fit des captifs à Jérusalem que les marchands vendirent un peu partout. Ce furent des actes de guerre ordinaires, conformes aux lois et aux usages de la belligérance, dont les effets n'eurent rien qui dépassât la commune mesure, rien non plus qui ait étonné les contemporains.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que l'opération étant faite et liquidée, les Juifs qui demeuraient en Palestine y restèrent ; et ils y conservèrent, comme d'ailleurs tous ceux du vaste Empire, les protections et les privilèges, qui étaient dans la tradition politique héritée d'Antoine et d'Octave, avec un Patriarche reconnu qui traitait pour eux de puissance à puissance, avec le droit exorbitant, qui n'était accordé à nul autre, de ne pas sacrifier, à cause des exigences de leur Dieu jaloux. Car telle était la politique romaine, sévère à la révolte, clémente au repentir, cruelle aux ennemis, mais libérale aux sujets.

Ce qu'il faut surtout qu'on sache et qu'on apprenne, car on l'ignore ou bien on le méconnaît, c'est que la dispersion juive était déjà faite depuis longtemps avant l'affaire du Golgotha, en sorte qu'elle n'en est ni la conséquence, ni à plus forte raison le châtiment. L'histoire nous apprend en effet qu'au moment où s'ouvre l'ère vulgaire, les Juifs sont répandus, pour la majeure part et de beaucoup, en dehors de leur étroite Palestine. Depuis plus de cinq siècles ils sont établis entre les deux fleuves, avec la descendance des personnes qui furent déplacées aux anciens temps de Sénnachérib et de Nabuchodonosor. Bien que le temps en soit moindre, ils ont colonisé tout le monde connu sur les bords de la Mer intérieure. Le Juif prospérait dans tous les ports et les grandes villes, leurs communautés comptaient des dizaines de mille à Antioche ou à Rome, par exemple ; des milliers certainement à Corinthe ou à Carthage ; il n'était pas de ville en Asie — nous le savons par les Epîtres et les Actes — où ils n'eussent leurs synagogues ; et il faut sans doute aller à six chiffres pour poser le nombre de ceux qui peuplaient Alexandrie.

Comment cette dispersion s'était-elle réalisée ? Elle s'est faite d'abord par le prosélytisme. Ce phénomène du prosélytisme juif nous étonne, chrétiens ; et même il ne laisse pas de prendre au dépourvu les juifs, nos contemporains. Nous n'en avons plus la mesure ; et ils n'en ont plus eux-mêmes l'intention. C'est une question d'ailleurs qui reste à élucider de savoir si le prosélytisme fut un geste conscient pour le Judaïsme d'autrefois. Son histoire antérieure ne fait pas apparaître cette volonté formelle que les traditions bibliques, d'ailleurs, ne commandaient pas. On peut penser que ce fut, dans la confrontation d'un monothéisme vigoureux avec un paganisme agonisant, un résultat de nature obtenu sans effort. Ce qui ne fait pas de question c'est la réalité du phénomène : dans les deux siècles qui ont précédé notre ère, le judaïsme avait conquis tout l'ancien monde civilisé, touchant déjà les masses, mais atteignant surtout les élites, avec une intensité

et une rapidité, qui seraient incroyables si nous n'avions pas, pour les comprendre, la mesure non moins ample de la diffusion chrétienne, quand elle prit sa relève.

Mais cette dispersion fut aussi le résultat du brassage des peuples et des races qui se faisait dans l'antiquité comme de nos jours par le commerce et la guerre. La Méditerranée n'a pas séparé les peuples qui vivaient sur ses rivages les plus éloignés ; elle les a rejoints. Les juifs n'ont pas échappé à ce brassage général. Mais ce brassage, le même dans sa nature, n'eut pas pour Israël les mêmes effets que pour les autres peuples. Ceux-ci en effet en se mélangeant se sont confondus. Quittant leurs pays, ils laissaient leurs dieux pour adorer les statues nouvelles : le temps est passé où l'on emmenait ses lares avec soi. Le brassage tendait à l'assimilation. Ce phénomène a reçu un nom dans l'histoire : il s'appelle le syncrétisme. Le Juif seul fait exception ; pour lui, pas de syncrétisme possible, car le péché par excellence c'est précisément l'asssimilation ; il se garde dans son obéissance à la Loi et dans son adoration de l'Unique. Et c'est ce qui fait que, dans le brassage, il reste lui-même. Les autres se perdent et se fondent dans le quelconque, il se maintient quelqu'un.

Qu'on y prenne garde : dans ce double résultat du prosélytisme et du brassage, ce qui fait qu'Israël reste juif, ce n'est pas son origine, encore moins sa race, c'est sa religion. Les juifs se qualifient tels, parce qu'ils fêtent le Sabbat et qu'ils sont circoncis, pas du tout parce qu'ils ont le nez fait de cette façon ou les lèvres dessinées comme ceci. Ils appartiennent à toutes les races du monde gréco-romain. Ce qu'il y a de spécifique, pour ce peuple, c'est sa fidélité.

Si l'on arrête le cours de l'histoire, à ce moment où elle va tourner autour de la naissance du Sauveur comme autour d'un pivot, pour observer la situation du juif dans le monde, on ne peut refuser de se rendre à cette double évidence : la dispersion qui est déjà faite, avant le Sacrifice du Calvaire, n'en est pas le châtiment ; et même elle ne se présente pas du tout comme un malheur ni comme un détriment ; elle se manifeste au contraire comme l'expansion d'un peuple jeune et vigoureux à qui la religion donne sa force et son unité.

Mais l'histoire ne s'arrête pas et la dispersion continue.

Nous ne tenterons pas d'en faire le récit qui nous mènerait trop loin. Un rapide regard nous montrera le juif, dès les premiers temps, installé en Italie, puis tout au long du Rhône et du Rhin, où les armées romaines, avec le train qui les suivait, ont essaimé des colonies. En Champagne et en Lorraine, nous voyons Charlemagne protéger ses établissements. A la même époque mais fort loin, une conversion massive a fait éclore un royaume juif en Chersonèse, qui étend ses conquêtes, d'ailleurs éphémères, du Caucase aux Carpathes. Ses caravanes parties des rives de l'Euphrate, poussent aux extrémités de la terre et laissent en Chine des communautés éparses, si solides et si

bien accueillies qu'elles tiennent encore jusqu'à nos jours. Durant tout ce même temps il s'est si bien multiplié en Espagne que l'Arabe vainqueur trouve en lui un sujet prospère et un collaborateur nécessaire. Et quand, après de brefs épisodes de splendeur, à l'aube des temps modernes, il est chassé des terres chrétiennes d'occident, le voici qui regagne l'orient, par les chemins confluents de l'Afrique du Nord et de l'Europe Centrale, laissant sur chaque itinéraire ses ghettos, où le flot est un moment retenu, avant qu'il ne déferle à nouveau, pour franchir enfin l'océan vers l'Amérique et ses destinées encore inconnues. Ne parlons pas des derniers évènements et laissons de côté ce fait, unique dans l'histoire, de l'extermination nazie, et cette revanche inouïe de l'Etat d'Israël victorieux dans sa Palestine. Voyons seulement le passé. Dans cet immense voyage où il a été constamment poussé, chassé, humilié, persécuté, massacré, le peuple juif s'affirme constamment aussi fidèle à sa Loi, et il se présente partout compact et solide, avec ces deux signes de santé : des marchands dans ses comptoirs et de maîtres dans ses écoles.

A voir les choses dans leur phénoménologie historique on serait tenté de penser que rien n'a changé ; la dispersion en une première étape avait peuplé le monde méditerranéen ; avec le même mouvement elle aurait continué de peupler le monde élargi, ouvert au commerce contemporain. Mêmes causes, mêmes effets ! Pourtant la dispersion d'Israël a pris une autre figure : elle a pris une figure d'exil.

Le premier changement consiste en ce que ce prosélytisme s'est éteint. Israël ne connait plus ce besoin de propagande, que soulignait en une brève allusion un de nos évangiles, montrant un pharisien capable de voyager fort loin pour faire un prosélyte. Il songe davantage à se protéger en se calfeutrant, qu'à se répandre au risque de se contaminer. Tout se passe d'ailleurs comme si le christianisme ayant pris le flambeau, il n'y avait qu'à lui laisser le soin de diffuser le monothéisme en extension, en gardant pour soi le souci de le maintenir en sa pureté. Et au surplus le prosélytisme fut freiné de l'extérieur. Les derniers empereurs païens avaient interdit de circoncire quiconque n'était pas de descendance juive. Quand l'empire passa en des mains chrétiennes, le zèle ne manqua pas dans l'application.

Le second changement consiste en ce que le juif est persécuté. On invente pour lui le ghetto, ses brimades et ses humiliations. A vrai dire le ghetto ne fut pas toujours ni simplement un instrument ni même un signe de malédiction : on vit des juifs chassés ; on les vit aussi appelés ; que de princes en Allemagne et de rois en Pologne qui les allèrent chercher pour créer des marchés ! Le film de propagande nazie que nous avons vu sous l'occupation et qui montrait le « Juif Suss » favorisé par le prince et détesté par le peuple, se réfère à une situation historique qui ne manque pas de vérité. Mais surtout ce qu'il faut comprendre c'est que le ghetto fut accepté par le juif

et même souhaité : c'était pour lui le moyen de rester groupé en une communauté solide qui le préservait dans sa fidélité.

Et puis voici un troisième changement : Israël n'a plus de patrie sur la terre. Le royaume de Juda a péri, non sans laisser place à l'espérance, car les promesses ne manqueront pas. Mais il faut attendre, et même il ne faut qu'attendre. Cette restauration du royaume en effet c'est le Messie qui la fera et il est vain d'anticiper sur son heure. C'est un bonheur qui viendra tout seul et qui sera l'œuvre de Dieu.

Par l'effet de ces changements Israël se replie sur soi-même. Il attend et il reste immobile, il se garde et il s'enferme. Sa dispersion n'est plus une expansion de jeunesse, elle devient une mise à l'écart, elle n'est plus une conquête mais une retraite ; c'est par là qu'elle prend cette figure d'exil que nous lui voyons aujourd'hui.

Evitons d'objecter ici le fait récent d'Eretz Israël ; ou plutôt retenons-le comme un test, riche d'enseignements. Le Sionisme, on le sait, n'a pas été admis sans résistance ; dès l'origine il a divisé les juifs ; beaucoup, et les plus religieux en redoutaient la réussite, comme une tentation laïque et séculière. L'événement accompli n'a pas gagné tous les fidèles ; il en reste, dans la stricte observance, qui ne le regardent pas sans une certaine réticence ; c'est qu'ils ont leur façon d'interpréter les prophéties ; au regard de ces saintes écritures, pensent-ils, Israël n'aurait pas encore mérité Sion. Ce départ pour la Terre promise serait prématuré et le succès en serait risqué. Car l'avènement messianique qui fera la gloire du peuple élu, doit faire aussi le bonheur des nations et la paix de l'univers ; or ces temps-là, à l'évidence, ne sont pas mûrs. D'ici qu'ils viennent, c'est par une sorte de destination providentielle qu'Israël reste en état d'exil.

C'est une étrange position, pour un peuple qui se veut peuple, de n'être comme tel, nulle part, mais avec ce corollaire d'être partout, comme tel, chez les autres. Disloqué en lui-même il est en même temps répandu. C'est sans doute une blessure pour lui de n'avoir point d'unité : mais peut-être faut-il voir dans cette présence à autrui une effusion de l'être, qui serait l'envers du défaut.

Que la présence et la séparation se composent ainsi, cela ne se fait pas sans ambiguïté, ni même certes, sans contrariété ; mais pour un juif religieux, cette composition ne manque pas non plus d'utilité et elle correspond à une divine intention ; car le peuple élu se voit ainsi posé comme un témoin de Dieu, gardien du monothéisme à l'état pur, et comme le « petit reste », dont Isaïe disait qu'il suffirait à faire le salut du monde. En sorte qu'en définitive la dispersion qui serait sous son aspect de séparation la misère d'Israël, serait, sous son aspect de présence, déjà un bienfait et finalement une gloire.

Ces pensées-là sont des pensées juives et qui ne sauraient étonner où on les trouve. Mais de même qu'on voit les choses de l'Ancien

Testament reprises mais transformées dans le Nouveau, cette présence d'Israël a fourni à l'Eglise des pensées analogues.

S'il est vrai en effet qu'Israël eut pour raison, dans sa première existence, de procurer l'avènement du Messie, en se pliant à une pédagogie divine qui le préparait à cet événement, comment se fait-il, — la question est inévitable — qu'il soit encore là après que le Messie ait passé ? La réponse est pareillement inévitable ; et c'est saint Paul qui l'a donnée : Il est réservé pour le second Avènement. Car les dons de Dieu sont gratuits ; mais ils sont sans repentance ; Israël fut l'élu de Dieu ; il n'a pas suivi l'élection, quand elle passait à l'Eglise ; mais il garde sa vocation ; et l'Eglise attend son retour, sans lequel il manquerait quelque chose au salut.

La présence d'Israël serait un paradoxe inexplicable et sa dispersion un scandale injustifiable, si elles ne répondaient pas à une intention providentielle, qui, avec ses obscurités nécessaires, en fait tout le mystère.

II. *Antijudaïsme et Antisemitisme*

Certaines de nos vieilles cathédrales présentent une image qui n'a plus pour nous qu'un intérêt archéologique. On y voit, opposées, deux statues de femmes, dont l'une avec un livre dans les mains porte au loin son regard, tandis que l'autre, les yeux bandés, s'appuie sur un roseau brisé. Celle-ci, c'est la synagogue ; celle-là, l'Eglise.

Que l'on demande à un artiste de notre temps, concourant à la construction d'une église (car on ne construit plus de cathédrales), d'y représenter les combats de l'Eglise, s'il veut répondre à l'idée populaire, comme au moyen-âge, ce n'est certes point la Synagogue qu'il ira chercher, pour typifier « l'adversaire ». Tel fut cependant l'Adversaire de l'ancienne imagerie. Certes, nous savons que le combat s'est déplacé ; et nous voyons bien les autres fronts où il s'est porté. Mais qu'il y ait eu, là, entre la Synagogue et l'Eglise, un endroit où l'on s'est battu, où les théologies se sont contredites, où les docteurs ont dressé leurs thèses et affronté leurs arguments, c'est tellement loin de nous, dans le temps et par la mentalité, qu'il nous faut faire un effort pour l'imaginer.

Notre étonnement est fait sans doute de ce que l'Eglise a rencontré de nouveaux adversaires ; il est fait aussi de ce que, dans les relations judéo-chrétiennes, l'opposition a changé de sens.

Le juif, en effet, autrefois, en chrétienté, était l'homme d'une autre religion ; il était un infidèle ; il était le type même de l'infidèle, ayant été appelé le premier.

Aujourd'hui, dans la civilisation moderne, le juif est tout autre chose ; s'il est posé comme adverse, c'est parce qu'il appartient à une autre race ; ou du moins apparaît-il, dans le corps social, comme un élément étranger et réfractaire à l'assimilation. Le moins qu'on

fasse, enfin, est de le charger de certains défauts qui lui appartiendraient par nature, ou de travers que l'on pousse à la caricature, comme s'il y avait un type juif reconnaissable entre tous et définissant une sorte d'« espèce sociale » différente des autres.

Les deux mentalités sont fort éloignées ; celle d'autrefois était un anti-judaïsme ; elle était doctrinale et religieuse ; celle d'aujourd'hui s'appelle l'antisémitisme ; elle est sociologique et raciste.

Cette différence apparaît manifeste dans les deux conséquences juridiques inverses qu'elles ont produites dans l'histoire.

Hitler, chacun le sait, a persécuté les juifs, non point du tout parce qu'ils pratiquaient leur religion, mais parce que leur descendance les faisait tels : un juif converti et baptisé était justiciable de l'extermination à cause de sa race.

L'Eglise au contraire n'a cessé d'accueillir, comme des frères, les juifs qui venaient à la Foi. Ils étaient admis dans la communauté, dès l'instant qu'ils demandaient d'y entrer. On ne les rejetait pas, à cause de leur origine ; mais, au contraire, on applaudissait à leur conversion.

Certes, on ne saurait dissimuler que la Chrétienté n'ait été cruelle aux juifs : le ghetto, les expulsions et les massacres se retrouvent tout au long de cette douloureuse histoire ; il y a des faits qu'on ne peut en effacer ; les croisés, qui partaient en Palestine, y exterminer l'infidèle, commençaient à se faire la main sur le juif, pareillement mécréant, qu'ils trouvaient au passage ; le peuple bourgeois, dans les communes, confinait en des quartiers bien séparés, et avec des marques fort distinctes, les communautés juives, qui faisaient concurrence à son commerce ; les princes, à maintes reprises, ordonnèrent l'expulsion massive de tous les juifs, avec cette astuce de les rappeler, moyennant finance, dans un rythme fiscalement profitable de politiques contraires. Tout cela est vrai. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que l'Eglise officielle prit la moindre part à cette persécution ; elle ne cessa de recommander pour les juifs justice et clémence ; elle condamna ceux qui les accusaient faussement du crime de meurtre rituel ; c'est sur ses domaines qu'ils furent le moins tourmentés ; et l'on vantait partout la chance de ceux qui étaient « juifs du pape ». Ce qui est vrai aussi et qu'il faut souligner comme le trait caractéristique de ce comportement, c'est qu'il suffisait au juif de se faire baptiser pour échapper aux humiliations et aux périls de sa position d'infidèle.

Rien de plus instructif à cet égard que l'exemple tiré de l'histoire espagnole. La population juive, au moment de la Reconquête, était nombreuse et compacte dans la péninsule. Présent dès avant l'invasion musulmane, le juif y était accouru, à la suite, et il y avait prospéré, dans la faveur et la liberté, accueilli par les Arabes, employé par les princes, et même empressé à servir. Quand les rois catholiques

eurent expulsé le musulman, il entrait dans leur système d'en faire autant avec le juif, cet autre infidèle, et qui avait « collaboré ». La conscience nationale, qui coïncidait en ce temps-là avec la conscience catholique, le demandait ; et l'on peut s'étonner qu'ils eussent attendu si longtemps pour céder enfin à la pression populaire

Un siècle s'écoula entre la tuerie de Séville (1397), événement spontané, qui déclencha le mouvement et l'édit d'expulsion (1492) qui le termina. Entre temps on avait tout fait pour convertir les juifs. On avait convoqué à Tortose, à la mode du temps, un vaste colloque qui, s'étalant sur deux années, affronta rabbins et théologiens. Aucun ne se déclara convaincu. Plus efficaces furent les campagnes de prédication, organisées par les ordres mendiants, les carmes et les dominicains ; celles-ci s'étendirent à tout le royaume et atteignirent directement les masses, avec des moyens de persuasion qui allaient parfois un peu plus loin que la simple argumentation ; elles eurent un succès extraordinaire, au moins en quantité. Les juifs se convertirent par paquets : le phénomène sociologique eut une intensité qui justifia une appellation : on nomma ceux qui recevaient le baptême les « Anoussim ». Certains de ces convertis furent sincères. Ils furent admis dans la communauté ecclésiale et politique tout à la fois, qu'était alors la Chrétienté, au point que quelques-uns accédèrent à l'épiscopat ou occupèrent des charges à la Cour. Leurs fils servaient le roi et leurs filles trouvaient à se marier « noblement ». Mais — il faut bien le reconnaître, à la honte des deux partis — la plupart de ces conversions furent hypocrites. Les anoussim qu'on voyait à la messe le dimanche, la veille avaient fêté secrètement le sabbat. C'est de quoi l'Inquisition s'inquiéta. Celle-ci ne prétendit jamais — c'est un point sur lequel il convient de corriger une erreur trop commune — déférer à ses tribunaux le juif resté juif. Elle n'avait juridiction que sur les hérétiques ; et pour être hérétique, il faut d'abord être chrétien ou l'avoir été ; le juif, en tant que tel, n'était pas sa matière. Mais le juif converti, baptisé, qui refusait de manger du porc, celui-là lui appartenait ; elle l'envoyait au bûcher. Le nombre de ceux dont elle fit ainsi son affaire est immense ; Torquemada y fit sa réputation, dont un détail fera voir qu'elle n'est pas usurpée ; au cours de dix mois, en 1481, trois cents de ces faux convertis furent brûlés à Séville. Et ce ne fut pas sans l'assentiment du peuple. Ils étaient détestés dans leur seconde infidélité plus que dans la première ; juridiquement, ils étaient relaps. Et cette haine se traduisit en ce qu'on leur donna un autre nom, qui signifiait « quelque chose d'immonde » : les marranes. Finalement, l'Espagne expulsa les juifs. La France en avait fait autant depuis cent ans déjà (1394) et il y avait deux siècles que l'Angleterre en avait donné le premier exemple (1290). Ce qu'il faut souligner c'est qu'on ne le fit nulle part sans avoir tout mis en œuvre pour en faire des chrétiens, et que l'exil n'eut

d'autre raison que leur refus ou leur réticence au salut ; le grief qu'on leur faisait était de n'être pas chrétiens ou de l'être mal. La conscience chrétienne répugnait à l'infidèle. Dans la mentalité qui dictait cette conduite, il n'y avait aucune trace du racisme qui inspire l'antisémitisme contemporain.

On s'est pourtant demandé si ce ne serait point avec la haine du marrane que le passage se serait fait d'une mentalité à l'autre. On haïssait le juif en tant qu'infidèle ; on aurait appris à le haïr, apparemment fidèle, parce qu'on le soupçonna incapable d'être vraiment fidèle. Le fait historique des marranes, avec son ampleur, aurait démontré qu'il y avait pour le juif une espèce d'impossibilité à quitter son judaïsme, à cause précisément d'une sorte d'attachement presque nécessaire à la race. C'est là qu'on aurait compris que le juif reste juif malgré lui, malgré tout. Ce glissement n'est pas impossible ; il ne rend pas compte de la différence des deux phénomènes sociologiques, qui sont autres dans leur source et par nature. L'antisémitisme et l'antijudaïsme ne sont pas seulement choses différentes : ils tirent en sens contraires. Appeler le juif au salut commun, et le maudire dans son refus, simplement parce que le refus de la grâce porte en lui-même sa réprobation, c'est une mentalité qu'on peut juger excessive dans ses conséquences : elle est chrétienne dans son principe. Sous ses cruautés historiques, mais avec son appel et son accueil, elle parle d'estime et d'amour. Maudire le juif, au contraire, simplement par ce qu'il est marqué de sa race, et parce que cette race serait moins racée, c'est une mentalité toute différente, où le sentiment religieux n'a plus aucune part : la haine y parle à l'état pur ; elle n'a pas fait moins de carnage, elle a même produit, en notre siècle, qui se croit civilisé, cette chose inouïe aux âges précédents : l'extermination résolue de toute la race et réussie sur six millions d'individus.

Dans l'opinion de l'antisémite vulgaire, tous les juifs, si dispersés qu'ils soient parmi les nations, appartiendraient à la même race et cette race serait sémitique. Il convient, pour apprécier cette opinion, d'analyser, fut-ce d'une manière sommaire, la notion de race.

Il y a peu de notions qui soient plus élastiques que celle-là. Réduite à une faible tension, elle garde une part de vérité. Mais plus on l'étire, plus elle perd de sa valeur. C'est ce que fera voir un apologue emprunté à la Synagogue comme il convient ici. Qu'on imagine un homme, païen ou chrétien, bref un goï, qui, converti au judaïsme est admis, comme cela arrive, à commenter une lecture du Livre saint. Il dira, s'adressant au peuple : « mes frères ». Mais s'il vient à parler des Anciens, Prophètes ou Patriarches, il dira : « vos pères ». Car il aura le double sentiment d'appartenir au peuple juif sans être de sa race. On peut penser que son fils parlera et pensera comme lui ; peut-être son petit-fils encore. Mais on peut parier qu'aux générations suivantes tous diront : « nos pères » : ceux-là penseront qu'ils auront

mérité la race, avec deux ou trois ancêtres. Entre le peuple et la race la contamination est inévitable et le peuple est plus fort que la race ; il n'est pas vrai de dire que la race fonde le peuple : il est beaucoup plus vrai de dire qu'à chaque moment de son existence, c'est le peuple qui se fabrique sa race, en fondant par assimilation toutes celles dont il est composé.

C'est que la race est courte ; elle n'a de valeur qu'à peu de distance. Même pour les bêtes que l'on sélectionne, le pédigrée ne va jamais bien loin et l'on est vite arrêté à remonter en arrière. Quant aux humains, qui donc peut se flatter de savoir quels étaient leurs ancêtres, dans toutes les branches, à la cinquième voire même à la quatrième ascendance ? Il en est des juifs comme de tous ; la race pour eux est aussi courte que pour les autres. S'il y a des gens pour s'imaginer que les juifs d'aujourd'hui composeraient exactement toute la descendance d'Abraham, par Isaac et par Jacob, ce n'est qu'une immense illusion : à cette extrémité, la race est impossible à retrouver ; tout y atteste la diversité, le mélange et la composition.

Il n'y a donc pas de race juive. Mais ce qui existe c'est un peuple. Ce qui compte, pour le juif et pour nous, c'est la présence du peuple juif. Car le peuple juif est là, parmi nous, au milieu des nations. Cette présence est tellement évidente, qu'il ne serait pas besoin d'en rien dire, si elle n'était d'une nature toute particulière. Les autres peuples en effet font leur unité sur un territoire. Lui, il est partout, mais dispersé, disloqué, multiple et divers. Les autres peuples ont eu, dans l'histoire, leur grandeur et leur décadence, leur naissance et leur mort enfin. Lui subsiste, le même depuis des siècles. Il a été méprisé, traqué ; il s'acharne dans cette existence au destin tragique. Il a vu s'écrouler des empires ; depuis Moïse il n'a pas bougé. Il est au rebours de l'histoire.

Il n'est pas un peuple comme les autres. Et pourtant, à l'évidence, c'est un peuple. C'est que l'essence pour un peuple c'est la volonté « d'être ensemble », d'une certaine façon. Cette volonté, certes, ne manque pas aux juifs : ils se mettent, en chaque endroit, à part des autres ; et ils se rassemblent entre eux, de partout où ils sont répandus. C'est par cette volonté d'être ensemble, eux tous en dehors des autres, qu'ils composent un peuple. Sans doute, étant chez les autres, ils n'ont pas l'unité politique qui donne aux peuples ordinaires la sensation d'exister comme tels. L'unité qu'ils ressentent paraît au premier abord de nature religieuse ; mais à y regarder de près, cette unité n'est pas purement religieuse, comme serait par exemple l'unité catholique ; ils ont en effet le souvenir d'avoir été un peuple, maître de ses destinées ; et ils ont l'espérance de l'être à nouveau, pour leur propre salut et pour celui des nations, lorsque celles-ci seront toutes réunies dans la connaissance du Dieu vivant et dans l'obéissance à sa Loi. Ce souvenir et cette espérance sont deux éléments essentiels de

leur religion, et qui se tiennnent comme les deux bouts d'une chaîne ; l'espérance est aussi solide que le souvenir est sûr : ils sont contenus dans la même promesse. Le lien religieux, pour eux, ne se conçoit pas sans l'appartenance au peuple, ni hors de sa destinée historique. Ils ont conscience d'être essentiellement un peuple, et le peuple élu, celui qui a reçu l'Alliance et la Thora, l'annonce du Royaume et l'attente du Messie, celui qui est conservé, comme un témoin, et qui est réservé, pour devenir à la fin des temps, par l'agrégation de tout l'Univers, le peuple Unique, le peuple de Dieu. Un ciment comme celui-là, c'est un ciment qui « prend », dur et « rapide ».

Tous les juifs sans doute, surtout ceux de nos pays qu'a tentés l'assimilation, ne sont pas religieux à ce point que la conscience en soit claire. Obscure, celle-ci n'est jamais absente ; le sentiment de l'élection reste au fond du cœur, comme l'arrière-goût d'une saveur sur la langue. Il y a toujours, même chez les plus déjudaïsés, une espèce de nostalgie, et, malgré toutes les assimilations, une solidarité dont le lien ne peut s'arracher.

Où l'on voit à quel point cette attache est solide, c'est chez les juifs qui se convertissent : beaucoup de ceux-là, allant jusqu'au bout, se sont faits prêtres. Qu'on étudie la vie des frères Ratisbonne, ou celle des frères Lémann ; qu'on observe vivre tel ou tel autre, de nos jours, qu'il n'est pas la peine de nommer : on les voit qui regardent encore leur judaïsme, malgré les attraits de la grâce, derrière eux autant que devant ; ils s'y retournent comme le voyageur vers la cité perdue ; l'un d'eux, devenu prêtre, rêvait, en célébrant sa messe, à celle qu'on pourrait dire un jour, sur la place même du Temple, à Jérusalem ; tous éprouvent, avec une intensité qui a quelque chose de charnel, que Jésus est né juif, d'une fille de David ; ils se sentent plus proches de lui, dans leur conversion, qu'un chrétien né chez les Gentils. Et ils se targuent enfin, non sans raison, puisque saint Paul leur en donne le droit, d'avoir été « greffés sur leur propre olivier, eux qui lui appartenaient par nature ».

Sartre a prétendu démontrer — ce n'est pas son seul paradoxe — que le juif n'existe que parce que nous le posons tel, et qu'il n'a conscience de lui-même que dans l'opposition que nous lui manifestons. Ce n'est pas vrai. Le juif se pose d'abord lui-même. Si Sartre ne l'a pas vu, c'est qu'il n'a considéré sa présence que sous son aspect purement sociologique, omettant ou refusant de voir ce qu'elle avait de spécifiquement religieux. Le Juif se pose comme peuple en s'opposant comme peuple à part. Car il y a chez lui, quand il reste religieux, une espèce de besoin de se tenir à l'écart, comme si la clôture était nécessaire à sa pureté. Et c'est cette position, d'être à l'écart, et cette prétention d'être pur — ici Sartre a vu clair — qui produisent par une réaction de nature sociologique, le phénomène de l'antisémitisme.

On pourrait confronter l'antisémitisme avec d'autres phénomènes notamment avec l'anticléricalisme. On en dégagerait ce qu'ils ont tous de pareillement vulgaire, d'instinctif et de rudimentaire. On verrait qu'ils appartiennent à la contrainte sociale la plus élémentaire, et qu'ils échappent du plus loin qu'il se peut à la critique de la personne. Qu'une société avec le souci qu'elle a de s'unifier dans un esprit communautaire, éprouve la présence d'une minorité qui refuse d'être conforme et qui prétend à une certaine excellence, cela ne va pas sans que la contradiction ne soit ressentie avec une sorte de gêne, comme d'un caillou dans une chaussure. On déteste le corps étranger simplement parce qu'il est là. C'est de la même façon qu'on repousse le prêtre ou qu'on hait le juif ; ils ont d'abord le tort d'exister, en tant que tels, parce que cela les fait exister en tant qu'autres ; puis on cherche après coup des motifs de les détester raisonnablement, avec des défauts qu'on leur découvre et des griefs qu'on leur fait.

Bergson ou Sartre ont montré comment les motifs, loin de commander l'action ou l'événement, leur succèdent ; et ils les ont expliqués par le besoin qu'éprouve l'homme, cet animal trop raisonnable, de justifier à son propre regard les nécessités qu'il subit les plus contraignantes ou les choix qu'il fait les plus absolus. Ainsi en serait-il des diverses oppositions sociologiques et notamment de l'antisémitisme. Que celui-ci, quand il se manifeste soit un effet naturel ou une option gratuite, il existe « comme ça » de la manière la plus absurde, dirait Sartre, et en tout cas de la manière la plus stupide. Après quoi, la raison cherche des raisons.

Les juifs d'ailleurs ont leurs défauts ; on ne le dirait pas tant si ce n'était pas vrai ; et ils en conviennent entre eux volontiers ; il n'y a pas de meilleur public pour faire un succès aux « histoires juives », avec les personnages traditionnels, Samuel et Jacob, qui ergotent ou qui regrattent.

Mais ces défauts ne sont pas spécifiques ; ils n'appartiennent pas à l'espèce, encore moins à la race ; ce sont des défauts historiques ; ils sont le résultat de leur condition.

L'abbé Grégoire doit une part de sa célébrité — la plus mauvaise — au rôle qu'il joua, pendant la Révolution, à la tête du clergé assermenté ; il en doit une autre bien meilleure, à celui qu'il joua comme rapporteur à l'Assemblée constituante, dans la loi d'émancipation qui donnait aux juifs, pour la première fois en Europe, des droits de citoyen. Ce rapport et la gloire qu'il en retira, il les avait bien mérités : depuis longtemps, en effet, il s'intéressait aux juifs : il les avait connus compacts et les avait observés fidèles dans son pays messin ; et il avait rédigé un mémoire sur la condition des juifs, que l'Académie locale avait mise en concours. Il y a dans ce mémoire une phrase qui en résume tout l'argument : « Nous les avons méprisés, disait-il ; c'est pourquoi ils sont devenus méprisables ». Et il concluait : les

juifs sont ce que nous les avons faits ; il ne dépend que de nous, en les accueillant, de les faire semblables à nous.

Voici des gens en effet à qui on a fait une condition toute spéciale. On ne saurait s'étonner que celle-ci les ait façonnés et leur ait donné, qualités ou défauts, un caractère particulier.

On les a chassés des campagnes, écartés du travail de la terre, rassemblés dans les villes et voués au commerce ; on les admettait, et même on les condamnait si cela se peut dire, au métier de l'usure, interdit au chrétien, mais socialement si nécessaire. Qu'ils se soient un peu rattrapés sur le « goï » de ce que Moïse leur avait défendu de prendre un intérêt en prêtant à leurs frères ; qu'ils aient tiré parti, pour s'enrichir avant les autres, de ce qu'ils étaient mieux préparés au négoce, au moment favorable qui voyait s'effacer les économies rurales ; qu'ils aient trouvé dans les villes, avec les loisirs de la fortune, l'occasion de s'instruire, dans les écoles et avec des bibliothèques ; ce sont des effets dont les causes sont anciennes. Et s'ils ont envahi, de nos jours, plus, dit-on, qu'il ne convient à leur densité, les professions libérales ou commerciales, principalement bancaires, qui mènent aux grandes avenues de la politique, ce sont des conséquences dont il faut chercher le principe ailleurs que chez eux.

Toute leur histoire est faite de « déplacements », au sens qu'ont donné à ce mot les « choses vues » de la seconde de nos deux guerres ; chassés ici, appelés ailleurs, nulle part ils ne furent accueillis dans une communauté citoyenne : leur première émancipation est de fraîche date ; commencée avec notre révolution, à peine peut-on dire qu'elle est achevée. Qu'ils aient quelque difficulté à s'inspirer d'une mentalité vraiment nationale, le contraire étonnerait. Les patries ne peuvent rien reprocher quand elles-mêmes se sont refusées si longtemps.

Ils ont enfin connu le régime du ghetto avec son mépris, et celui de l'étoile jaune avec sa honte. Sans parler des massacres, qui ne leur furent pas épargnés, est-ce que cela ne suffit pas à expliquer beaucoup de leur caractère ? Quand on observe parfois chez certains, ce mélange de crainte et d'humilité qui dessine, de manière presque typique, la silhouette du petit juif au dos courbé, cette rencontre n'a rien qui doive étonner ; on voit aussi des enfants qui lèvent le bras pour se garer des coups ; c'est qu'ils ont très véritablement l'habitude d'être battus : le reproche, en ce cas, n'atteint que les mauvais parents ; et le maître, quand il voit ramper son chien, ne peut s'en prendre qu'à sa trique.

Les juifs ont, en chrétienté, le caractère que les chrétiens leur ont donné, dans la condition historique qu'ils leur ont faite.

Il n'est pour le comprendre que de voir leur comportement dans

une condition différente. C'est chose remarquable, par exemple, que l'ouverture à forme typiquement libérale de l'Angleterre ait fait admettre un Disraëli comme un des plus nationaux parmi les Premiers britanniques, et fasse admettre aujourd'hui les banquiers juifs de la City comme « gens de la famille », et composant un des éléments — non le moins utile — de la prospérité générale. Le Juif, ici, qui n'en demandait ni plus ni moins, a répondu, en s'intégrant, à l'accueil qui ne se refusait pas. Il est devenu anglais, parce qu'il était reçu anglais.

Plus remarquable encore l'exemple de l'Etat palestinien. Quel changement de condition pour le juif qui débarque à Haïffa ! Mais aussi quelle transformation psychologique, lorsqu'il s'est installé sur la Terre Retrouvée, et qu'il y a posé les fondements d'une vie toute nouvelle ! Déracinés, les Juifs ? Intellectuels ou mercantis ? Les Kibboutzim attestent leur ardeur au travail et les campagnes redevenues verdoyantes, sur les collines brûlées, témoignent de leur aptitude à la vie rurale. Egoïstes et intéressés ? Peu de gens peuvent se flatter de s'être sacrifiés autant qu'eux pour « la Cause ». Pas d'esprit national ? C'est le contraire exactement qu'on pourrait leur reprocher : les nationalismes qui les ont persécutés leur ont laissé quelques microbes.

Les gens, en vérité, qui trouvent aux juifs tant de défauts devraient bien regarder en eux-mêmes et s'en reconnaître les premiers responsables.

L'antisémitisme, à vrai dire, a d'autres raisons que ces prétextes, des raisons qui sont obscures, qui ne s'avouent pas, et qui, pourtant, sont efficaces, parce qu'elles sont profondes. L'anticléricalisme lui-même s'explique autrement que par des « histoires de curés ». La présence d'un clergé apporte certaines exigences qui sont une gêne ; en retour on a pour ce clergé des exigences de « spirituel » qui ne sont pas toujours entièrement satisfaites. C'est dans ce double mouvement que l'anticléricalisme a sa justification profonde.

L'antisémitisme a une racine de même nature. Le peuple juif se présente comme un peuple témoin de Dieu, ayant reçu la révélation première, et restant à la source de la tradition, même après que le flambeau ait passé en d'autres mains. Or, ce Dieu qu'il atteste, ce Dieu unique et jaloux, ce Dieu créateur et transcendant, ce Dieu d'amour et de bonté, ce Dieu gêne les dieux, comme disait Nietzsche ; il gêne les dieux de la terre et de la race, les dieux proches de l'homme et qui appartiennent au pays, les dieux forts qui n'ont pas peur du sang. C'est avec cette pensée-là que le racisme allemand a haï les juifs. Rosenberg l'a dit, à l'extrémité d'une ligne qui venait de Hegel et passait par Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Heine, Duhring et Chamberlain.

Le peuple juif se présente aussi comme porteur d'un livre sacré et prêtre d'une religion, qui, à toutes les pages et dans toutes les pensées, parlent de Mystère et d'Infini. Or, ces notions-là sont faites pour troubler les clartés de la sagesse athénienne et les constructions solides de l'ordre juridique romain. Elles appartiennent aux sémites : qu'ils les gardent ! elles ont une tournure asiatique qui est étrangère à notre occident. Pour nous « tout est nombre et déterminé... la Divinité même est un nombre » et c'est « un grec qui l'a dit »... « L'infini ! l'infini !... sons absurdes !... formes honteuses !... » Préférons-leur « les définitions certaines... et les justes confins hors desquels s'étend un obscur chaos ». C'est avec ces pensées-là que le positivisme français a prétendu nous apprendre à détester les juifs.

Le racisme allemand ne se cachait pas de haïr, et pour des raisons toutes pareilles, le christianisme autant que le judaïsme. L'école française, plus subtile ou plus hypocrite, se donne l'air, en atteignant le juif, d'épargner le chrétien. Mais elle les atteint tous les deux, car elle les touche à l'endroit où ils se fondent l'un à l'autre. C'est le judéo-christianisme, dans sa continuité, qui est ici l'ennemi. On essaye de donner le change en célébrant l'Eglise, romaine et catholique ; mais on ne la loue pas d'adorer le dieu d'Abraham, ni même de suivre le Jésus des évangiles ; on la loue « de ses pompes rigoureuses, de la servitude de ses ordres religieux... de ses belles confréries, si bien organisées contre les humeurs de chacun pour le salut du monde et le règne de la beauté » ; on la loue de « sa musique » qui enlève au *Magnificat* un peu de « son venin » ; on la loue de son missel et de son bréviaire, où les « écritures orientales » sont merveilleusement « corrigées » ; bref on la loue précisément d'avoir emprunté au paganisme ce qu'il avait d'encore efficace pour guérir le monde de la corruption judéo-chrétienne.

Tel est l'antisémitisme d'aujourd'hui !

Il n'y a pas de commune mesure entre cette mentalité et celle dont l'Eglise s'inspire. L'une consiste en un phénomène sociologique de haine à l'état pur ; et quand elle se donne un fondement rationnel, celui-ci non seulement est païen, il a une intention positivement antichrétienne.

L'autre est d'essence chrétienne : l'Eglise ne pouvait omettre de combattre la Synagogue qui, dans le débat théologique, se présentait en adversaire ; mais la condamnation de l'erreur n'est pas le mépris de la personne. Elle n'a cessé d'appeler les juifs pour les accueillir ; et elle attend, pour la fin des temps, leur retour en masse, comme une chose sûre parce que c'est une chose promise. Il y a dans cet accueil et cette attente une double composante d'estime et d'amour. Celui qui veut être de son esprit ne pourra se départir, même avec la foi la plus exigeante, ni de cette espérance ni de cette charité.

E. Rodet.

LES LIVRES

J. Lacroix, *Sens et Valeur de l'Athéisme actuel.*
Esprit, février 1954, pp. 167-191.

E. Rideau, ***Paganisme ou Christianisme.***
Un vol., pp. 254. Paris, Casterman, 1953.

Paul Rostenne, ***La Foi des Athées.***
Un vol., pp. 245. Paris, Plon, 1953.

L. J. Moreau, ***Dieu est-il mort ?***
Un vol., pp. 78. Paris, Lethielleux, 1953.

Le problème de Dieu et de l'athéisme dans le monde contemporain retient de plus en plus l'attention. La Semaine des Intellectuels catholiques s'est tenue sous le signe « Monde moderne et Sens de Dieu ». Le texte des conférences prononcées entre le 8 et le 14 novembre 1953 ne nous est pas encore parvenu. Le plan général se rapprochait beaucoup de celui du dernier cahier de *Lumière et Vie*. Des écrivains célèbres prirent la parole : François Mauriac, Daniel Rops, Albert Béguin, Jean Lacroix, le Père Loew, etc... Passionnément suivis par une assistance nombreuse (la salle de la Mutualité était trop petite), ils illustrèrent les divers aspects du problème avec intelligence et foi. Quand l'ouvrage sera paru, il sera ici même présenté.

Seul le rapport de M. Jean Lacroix a déjà vu le jour. Il a paru dans le numéro de février d'*Esprit*, sous le titre « *Sens et Valeur de l'Athéisme contemporain* ». C'est là une très importante contribution, une sorte de synthèse du problème, très dense et en style philosophique. Partant de l'inadéquation dans la représentation de Dieu, de la marge entre représentation et visée, elle étudie successivement l'athéisme intellectuel et aristocratique, l'athéisme démocratique et politique et se termine par un affrontement et par un appel à cet affrontement du Christianisme et de l'Athéisme. Tout y est, depuis la purification de la représentation par la négation, dès les présocratiques, jusqu'aux attitudes scientistes, depuis Marx jusqu'à l'existentialisme de Sartre ou de Merleau-Ponty. Si certaines parties auraient besoin d'une explicitation plus nette (ainsi les preuves de l'existence de Dieu), il y a là une synthèse puissante du problème de l'athéisme dans le monde contemporain.

L'ouvrage du R. P. Rideau ne se situe point à ce plan philosophique. « Le but de cet ouvrage, écrit l'auteur (avant-propos p. 9) est de situer dans leur opposition le paganisme contemporain et le christianisme en les étudiant dans certains auteurs types où ils s'incar-

nent ». En 252 pages, l'auteur parcourt « l'option païenne » depuis Descartes et Kant jusqu'à Malraux et Camus, puis « l'option chrétienne » de Pascal à Mounier, avant de présenter « quatre prophètes » : Péguy, Bernanos, Claudel et Mauriac. Sa vaste culture permet au R. P. bien des raccourcis. Mais deux pages consacrées à Lavelle, deux à Mounier, et encore avec une abondante bibliographie, c'est bien peu. Le sous-titre « Etude sur l'athéisme contemporain » doit s'entendre au sens de répertoire intelligent plutôt qu'à celui d'étude suivie.

Que dire de l'ouvrage de Paul Rostenne ? Il est présenté élogieusement par Daniel-Rops dans la collection *Présences*. C'est une longue méditation sur la situation religieuse de notre époque, sur les responsabilités des chrétiens, sur la nécessité de l'Amour pour sauver notre civilisation. A vrai dire, on ne sait trop où l'on va. Sans doute faudrait-il plus d'une lecture pour saisir les richesses bien cachées de cet ouvrage.

La petite brochure du R. P. Moreau, professeur à l'Université de Santiago-du-Chili, est au contraire fort claire. Ecrite pour un vaste public, elle n'en conserve pas moins des traces assez nettes d'une terminologie scolastique. Mais l'on est en sujet philosophique et chaque science a ses exigences...

Partant d'une définition de l'athéisme, l'auteur étudie ensuite (et surtout) le matérialisme athée et montre parfaitement que c'est là principe destructeur de toute société et de toute vraie vie humaine. Il souligne en même temps le caractère objectiviste et anti-idéaliste de la pensée de Lénine.

En dépit d'une couverture que l'on peut ne pas estimer beaucoup, il faut souhaiter à cette petite brochure une large audience.

J. R.

Moutons à Jérusalem, recueil élaboré par les PP. Hum et Gélineau, avec la collaboration du P. Roguet.

Une brochure de 230 pages, avec supplément musical de 32 pages, Centre de Pastorale Liturgique, Neuilly-sur-Seine, 600 francs.

Ce recueil veut aider les pasteurs et les prédicateurs à redonner au Carême son sens de préparation à la Nuit pasacle. Il ajoute un nouveau titre à notre reconnaissance envers le Centre de Pastorale Liturgique.

Le nom des PP. Gélineau et Roguet, le titre des ouvrages qui sont mis à contribution (depuis la traduction de la Bible de Jérusalem jusqu'aux prières des premiers chrétiens du Père Hamann), l'éditeur enfin, laissent deviner l'intérêt et la qualité de cette brochure. On y trouvera, avec de précieuses notes sur l'organisation d'une célébration liturgique, un ensemble de textes bibliques et de prières inspirés de la liturgie du Carême et groupés autour de 33 thèmes,

des notes de prédication, de nombreuses références à des psaumes et cantiques divers. Ce petit livre, dont on n'a pas fini de découvrir les richesses, rendra d'immenses services et beaucoup aimeront y trouver d'abord une merveilleuse lecture spirituelle.

V. DE C.

Charles BECKER, *La Nuit Pascale*, avec une introduction du R. P. J.-A. Jungmann, s. j. Traduction du R. P. Benoît Lavaud, o. p.

Un vol. in-8°, 206 pp. Desclée De Brouwer, 1954.

Une mince et élégante plaquette, à la typographie remarquable, telle qu'on peut l'attendre de la Maison Desclée, c'est mieux pourtant qu'une réussite au plan de l'édition, puisqu'elle nous offre, comme l'indique le sous-titre de l'original allemand, une véritable théologie de la Nuit de Pâques. En une vingtaine de pages très alertes, le Père Jungmann, bien connu maintenant en France depuis la traduction de son monumental *Missarum Solemnia*, nous introduit d'abord à l'histoire des festivités de la nuit pascale, de leur obscurcissement, de la restauration récente. Vient ensuite le texte intégral du nouvel *Ordo* de la Vigile pascale, le texte latin étant doublé en seconde colonne d'une traduction française, fidèle et claire. Chaque pièce liturgique est très sobrement préfacée de quelques mots d'explication rituelle ou textuelle.

Mais la partie la plus originale, la plus considérable aussi, est la partie théologique, où l'A., en sept petits chapitres, tissus de textes bibliques et patristiques, s'essaye à dégager le sens si extraordinairement riche du Mystère pascal dons le sommet liturgique est sans conteste la célébration de la Vigile restaurée. Les fidèles qui auront consenti à savourer lentement cet essai sont assurés de vivre avec une foi plus profonde et plus fervente la liturgie de la Nuit Bienheureuse.

R. B.

H. D. GARDEIL. *Initiation à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Tome II, *Cosmologie.* Tome III, *Psychologie.*

Deux vol. 150 et 250 pp. Editions du Cerf, 1953.

Ces deux petits livres sont de remarquables instruments pour l'élève qui aborde la cosmologie et la psychologie de saint Thomas. Chaque tome fait d'abord un exposé clair de la pensée du maître, dans une très belle présentation. Il donne ensuite un ensemble de remarquables textes, latin et français, qui constituent comme un nouvel exposé, de la main même du Docteur angélique, plus grand, plus difficile, mais dont la lecture est nettement introduite par la première partie de chaque tome. Un système de renvoi permet d'ailleurs d'aller

de l'exposé du début à chacune de ces pages importantes et réciproquement. On a évité toutes les surcharges qui encombreraient la démarche d'un étudiant, sans tomber dans la simplification qui déforme. On ne peut que recommander cet ouvrage à quiconque aborde la philosophie de saint Thomas.

M.-C. DUCRET.

« *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle* », par Aimé FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC.

Vol. 13 de l'*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, fondée par Augustin Fliche et Victor Martin, dirigée par Augustin Fliche et Eugène Jarry, in-8, 480 pp., Paris 1951. Blond et Gay.

Le treizième tome de la grande « Histoire de l'Eglise » dont M. A. Fliche et Mgr Martin avaient pris l'initiative est consacré à un sujet particulièrement important : l'histoire doctrinale du Moyen Age. On comprend qu'une telle tâche n'ait été confiée qu'à des maîtres : M. le Professeur Forest (livre I : de Jean Scot Erigène au siècle des Universités), Mgr Van Steenberghen (livre II : le XIIIe siècle) ; M. le Professeur de Gandillac (livre III : le XIVe siècle).

On doit tout d'abord savoir gré aux auteurs d'avoir accepté un tel labeur, à vrai dire écrasant : pendant le demi-siècle qui vient de s'achever, notre connaissance de la pensée médiévale a fait d'immenses progrès ; mais l'on est encore si près du stade de la découverte, tant de sujets demeurent encore, sinon totalement inexplorés, au moins en chantier... Quel tour de force de dominer suffisamment cette érudition pour tirer, de cette masse de monographies techniques, la plupart du temps consacrées à des études extrêmement spéciales, une vue d'ensemble du mouvement doctrinal de la période scolastique ! Mouvement doctrinal, donc philosophie, théologie, spiritualité; sciences... Et celà, en moins de 500 pages ; on demeure un peu effrayé de la hardiesse du propos. Il faut dire, à la louange des auteurs, que l'on sent cet effort, extrêmement consciencieux, pour ne pas demeurer en deçà de la tâche fixée ; l'on pense particulièrement au Ier Livre, où, à côtés d'études remarquables consacrées aux plus grands noms (Scot Erigène, saint Anselme), on trouve un aperçu du XIIe siècle appuyé sur une documentation considérable. Les quatrième et cinquième chapitres du IIme Livre, traitant des « grandes synthèses doctrinales de 1250 à 1277 », et de « la condamnation de 1277 », sont de tous points remarquables, comme l'on pouvait s'y attendre d'un éminent spécialiste parlant de sa spécialité. Le difficile et complexe XIVe siècle nous est présenté en des pages brillantes, où M. de Gandillac fait revivre la richesse tumultueuse de cette aube du monde moderne. Je sais bien que l'on pourrait chicaner sur tel ou tel point ; par exemple, je doute que l'on goûte beaucoup ce jugement de

M. Forest, p. 165, où à propos de la « Summa Sententiarum », nous apprenons que « l'hypothèse la plus remarquable est celle du P. Chossat. Il établit que la Somme des Sentences... est postérieure... à la mort de Pierre Lombard (1154)... ». Outre que l'on s'accorde à peu près unanimement à y reconnaître une composition d'Othon de Lucques, sauf un appendice qui est la propriété de Gauthier (et non Hugues) de Mortagne, personne n'admettrait qu'elle est postérieure à la mort du Lombard, qui en aucun cas n'est à situer avant 1160 ! Mais, à notre sens, il y a plus grave : ce livre, à quelques réserves près, nous paraît bon par tout ce qu'il dit ; malheureusement, il comporte des lacunes ; n'a-t-on pas, en fait, confondu plus ou moins inconsciemment le mouvement doctrinal avec une histoire de la philosophie, quand bien même il s'agirait de ce qu'on est convenu d'appeller « philosophie chrétienne » ? On relève de notables, et louables efforts pour donner des aperçus sur le mouvement proprement théologique ; mais — et c'est là un phénomène d'autant plus curieux qu'il est assez commun — il est rare que les problèmes théologiques de cet âge de théologiens soient abordés pour eux-mêmes et en eux-mêmes ; on en reste à une certaine « philosophie », en prenant ce mot au sens de « vue de sagesse sur le monde », tout au plus traite-t-on avec un peu d'ampleur les problèmes de théodicée ; certes cela nous est plus accessible, moins ingrat à notre goût, mais cette tendance constante à étudier le Moyen-Age d'après nos goûts et nos intérêts ne risque-t-elle pas de fausser les perspectives ? Il est regrettable que, dans les pages consacrées par exemple à la fin du XIIe siècle, on ne puisse en trouver au moins quelques-unes comparables à celles, si remarquables, où Miss Smalley, dans un livre recensé ici-même, nous fait revivre le climat intellectuel du temps. Et l'on demeure assez surpris de lire, sur le mouvement théologique de 1200 à 1250, en tout et pour tout, 3 pages : pour Paris, 6 lignes au bas de la page 214, et la page 215. Un lecteur non informé ne pourra que retenir de cette initiation l'inexistence de la théologie pendant toute la première moitié du XIIIe siècle ! Est-ce là replacer les grands maîtres — un Albert, un Bonaventure, un Thomas — dans leur contexte, ou d'écrire le mouvement doctrinal ? Il nous semble qu'il y a là une lacune assurément regrettable.

Ce regret ne doit pas néanmoins faire perdre de vue le très grand intérêt du présent ouvrage, qui, par tant de pages de tout premier ordre, peut utilement contribuer à faire connaître un des grands moments de notre civilisation.

B. DE VAUX SAINT-CYR.

M. J. ROUET DE JOURNEL, « *Monachisme et monastères russes* », Payot, Paris.

La vie monastique orientale est trop peu connue en Occident pour qu'on n'exprime pas au R. P. Jouet de Journel une vraie reconnais-

sance d'avoir consenti à publier, avec de larges développements, quelques-uns de ses cours de l'Institut Catholique.

Dans une première partie, l'auteur décrit les grandes lignes du monachisme russe dans leur développement historique. Par tempérament comme par vocation le moine russe est chercheur de solitude et de silence. Aussi éprouve-t-il souvent le besoin de quitter son monastère pour se retirer en quelque lieu solitaire. Mais là sa présence donnera naissance bien souvent à un nouveau monastère, en tout cas à une communauté chrétienne dont il sera encore tenté de se séparer. L'auteur signale aussi comment les Maîtres de la Russie se sont comportés au cours des âges envers les moines ; encouragements, aides, sans doute, mais parfois avec un zèle indiscret.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à quelques brèves monographies sur les monastères russes les plus importants. Malgré l'uniformité de la règle — ce qui contraste avec les multiples règles de l'Occident — la Russie a connu une grande diversité dans la pratique de cette règle unique. Suivant l'« higoumène » qui avait fondé tel ou tel monastère, ou qui l'avait dirigé à telle époque, suivant diverses circonstances, et notamment suivant la nature de son recrutement, celui-ci présente la vie commune la plus totale tandis que celui-là admet une grande part de vie privée ; tel monastère est très pauvre, même communautairement, tandis que tel autre possède au contraire de très grands biens ; plus encore, on vit là la vie cénobitique, tandis qu'ici c'est la vie anachorétique.

Le dernier chapitre nous montre que le monachisme russe demeure toujours vivant et que les persécutions n'ont pu détruire dans l'âme russe cette nostalgie de la solitude avec Dieu.

L'ouvrage plein de documents et d'anecdotes vivantes dégage pourtant très clairement des grandes lignes de développement, et les tendances générales de la vie religieuse russe ; aussi sa lecture est-elle agréable. Dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident chrétiens ce livre apporte sa contribution bienfaisante en nous mettant en contact avec l'un des aspects de la vie chrétienne russe.

F. Biot.

G. Tavard A. A., *L'angoisse de l'Unité.* Bonne Presse.

Voilà une brochure qui pourra rendre de grands services pour les réunions de prières pour l'Unité, mais aussi pour alimenter la prière de chacun en ce sens. L'auteur a réuni suivant cinq thèmes (Contrition, Méditation, Demande, Imitation, Contemplation) un certain nombre de textes empruntés à l'Ecriture Sainte, à la Liturgie, ou aux écrits spirituels susceptibles d'attirer l'attention religieuse sur l'Unité Chrétienne. On regrette seulement que tel ou tel passage rende l'utilisation de ce livre de prière et de méditation presque impossible aux non-catholiques.

F. B.

Reinhold SCHNEIDER, *Le missionnaire et l'empereur.*

Roman traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Editions du Seuil 1952, 189 pp.

« Il ne s'agit pas de m'admirer, mais d'obéir aux exigences claires de la justice dont je ne suis que le serviteur, et de m'aider à lutter contre l'injustice, où qu'elle se trouve » (p. 122). Tel nous semble le message permanent de Las Casas dégagé par ce roman, qui atteint peut-être une exactitude historique plus profonde que bien des livres d'histoire. En tout cas, la lecture des ouvrages du célèbre missionnaire dominicain provoque une émotion identique : même audace, même intransigeance. Cela vient sans doute de la situation semblable de l'écrivain catholique allemand qui, dans ce livre rédigé en 1938 et publié en 1941, plaidait la cause du christianisme contre un de ses plus constants adversaires : la volonté de puissance, incarnée par le nazisme.

Cette situation difficile permettait à Schneider comme à Las Casas de pénétrer avec plus de perspicacité, nous semble-t-il, la plus dangereuse, l'impérialisme. Faut-il d'abord établir la domination sur les peuples païens d'un Etat chrétien qui permettra ensuite la prédication? Charlemagne « convertissant » les Saxons fut un des premiers à pratiquer l'affirmative. La « première loi, soutient Sepulveda devant Charles Quint, c'est d'établir l'ordre sur la terre ; ensuite seulement vient l'exigence d'une vie chrétienne » (p. 122). Aussi la guerre « dont le but est à la fois la soumission des Indiens et leur conversion n'est pas seulement une guerre légitime, mais bien une guerre sainte » (p. 123). Devant un pareil système, Las Casas ne peut continuer longtemps la discussion juridique. Alors c'est le témoin qui se dresse : « Au nom de Dieu, j'affirme que les guerres de conquête sont illégales, tyranniques et infernales, pires et plus atroces que tout ce qu'ont fait les Turcs et les Maures » (p. 123). « Notre seul devoir est de baptiser les païens, et c'est aussi le seul droit que nous ayons sur eux » (p. 28).

Les politiciens ont beau jeu pour l'accuser de haute trahison : Las Casas sert la propagande des ennemis de l'Espagne... argument souvent repris. Le missionnaire déchiré entre deux fidélités, à son peuple et à l'Esprit, revit le drame de Jérémie. C'est l'Esprit qui triomphe et qui s'empare de lui quand il prophétise la ruine de son propre pays (161). Les méditations hallucinantes du chevalier Bernardin, qui sont loin de dépasser ce que vit Las Casas aux Nouvelles Indes, illustrent puissamment le vieux thème biblique de la responsabilité collective du peuple de Dieu.

C. O.

LVMIÈRE ET VIE

qui fait paraître tous les deux mois sur un point de doctrine chrétienne un ensemble d'études rédigées par les meilleurs spécialistes de langue française,

A publié, depuis décembre 1952 *:*

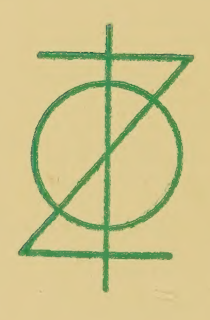
1. *La doctrine chrétienne* (*épuisé*)
2. *Le Symbole des Apôtres* (*épuisé*)
3. *La Résurrection de la Chair* (*épuisé*)
4. *Le Mariage indissoluble* (*épuisé*)
5. *Le Sens du Péché et sa perte dans le monde actuel* (*épuisé*)
6. *L'Eglise et la Bible ; les Sectes* (*épuisé*)
7. *La Messe, Sacrifice du Christ*
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?* (*n° spécial*)
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*

Publiera en 1954 *:*

— *Jésus, le Sauveur*
— *Le salut des non chrétiens*
— *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
— *La Vierge Marie*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 1er trimestre 1954



PRIX : **250** fr.